

الخيال السياسي للإسلاميّين

ما قبل الدولة وما بعدها



الطبعة الثانية

د. هبة رءوف عزت

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الخيال السياسي
للإسلاميين

ما قبل الدولة وما بعدها

الخيال السياسي للإسلاميين

ما قبل الدولة وما بعدها

د. هبة رءوف عزت

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

عزت، هبة رءوف

الخيال السياسي للإسلاميين ما قبل الدولة وما بعدها/ هبة رءوف عزت.

١٤٤ص.

ببليوغرافية: ص ١٣٧ ـ ١٤٤.

ISBN 978-614-431-102-8

١. الإسلام والسياسة. أ. العنوان.

297

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٥
الطبعة الثانية، بيروت، ٢٠١٥

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي: رأس بيروت ـ المنارة ـ شارع نجيب العرداتي
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ **محمول**: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail:info@arabiyanetwork.com

القاهرة ـ مكتبة: وسط البلد ـ ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ **محمول**: ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢
E-mail:info@arab-network.org

الدار البيضاء ـ مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ **محمول**: ٠٠٢١٢٦٦٤٣٢٣٠٤٠
E-mail: info-ma@arab-network.org

الإهــــــداء

إلى الذين لا يَمَلّون من السؤال.. أبداً

المحتويات

تمهيد

هذا الكتاب الذي أضعه اليوم بين يدي القارئ بدأ بدراسة نشرتها منذ أحد عشر عاماً عن مركز الأهرام للدراسات الاستراتيجية في القاهرة في إصدار جمع عدة مشاركات، تحت عنوان **إسلاميون وديمقراطيون** (٢٠٠٤). وتم تضمين جزء منه في العام نفسه في مقالة «تفكيك العلمانية: من المواجهة... للاشتباك... لما بعد الدولة» المنشورة في مجلة **رؤى** ـ مجلة فكرية تصدر في باريس، ولكنها وُضعت آنذاك في إطار مختلف وذلك بهدف توسيع دوائر النقاش بشأن الأفكار الواردة فيها من أجل بلورتها وتطويرها.

وكانت الفكرة المركزية هي تماهي تصوّر الدولة عند التيار الإسلامي بدرجة كبيرة مع تصورات الدولة القومية الحديثة على الرغم من كل الشعارات والعناوين، وهو ما تبيّن لي عبر سنوات من خلال البحث في مفهوم الدولة القومية، والمعرفة القوية بأبعاد السلطة والحكم في النظام الإسلامي، ومن خلال الخبرة العملية والانخراط في واقع الصحوة الإسلامية لجيل نضج في السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين، عاصرتُه شابة .. وشِبت معه ومنه. وقد تناولت بالتحليل في تلك الدراسة أعداد

مجلة **المنار الجديد** التي بدأ إصدارها عام ١٩٩٨ وكانت حدثاً ثقافياً مهماً حينئذٍ، وساهمت فيها أقلام كثيرة من فصائل مختلفة في التيار الإسلامي صاغت المشهد في التسعينيات وتصدرت لاحقاً في العقد الأول من الألفية الجديدة ثم أضحت ممن يحركون المشهد بعد ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١.

ومن هنا كان كثير من الأفكار الواردة في الدراسة صالحاً للنظر والتأملِ العميق، بل ربما أثبتتها الأيام وكشفت عنها بشكل أكثر وضوحاً، كما إن الدراسة تحليل نقدي لأفكار حقبة مهمة سبقت الربيع العربي تعين على فهم أسباب الارتباك في الإدارة السياسية والعلل الكامنة في بنية الدولة الحديثة التي لم ينتبه إليها القطاع الأوسع من التيار الإسلامي وظنّ أنها حصن يمكن الاستيلاء عليه، في حين أن من درس الدولة القومية ونشأتها وعرف خرائطها التاريخية والمنطق الكامن فيها يعلم أنها ثقب أسود يلتهم الأيديولوجيا والأخلاق لصالح الهيمنة والتحكم ومصالح رأس المال، وأنها كيان قام على العلمانية، ونحتاج إلى أن نفهم ذلك للتعامل معه وأن نفهم شروط كل مرحلة نريد أن نقطعها من أجل التغيير، ونثق في قدرتنا على تغيير هذه الشروط والسياقات، ونَعِي الضوابط الدقيقة لذلك، كي لا تضيع الغاية ولا نفقد البوصلة.

إن الساحة الإسلامية أحوج ما تكون الآن إلى مناقشة تصوراتها عن الدولة الإسلامية ومراجعتها أكثر من أي وقت مضى، فقد غلبت العموميات البلاغية والتصورات التاريخية على رؤيتها حيناً، وطغت الاعتبارات العملية (البراغماتية) على حركتها حيناً آخر، فتراجعت أولوية مهمتها الرسالية والدعوية،

كما صارت قطاعات منها ترفع شعارات الجهاد، فتنوعت خبراتها وممارساتها بتنوع الأقطار والساحات وتم تقديم نماذج مختلفة في تصورها للدولة المنشودة. والدعوة إلى المراجعة هنا لا تعني التراجع ولا النقض، ولا تُحرِّكها عقلية الانكسار ولا أوهام الاستكبار، بل هي واجب شرعي وتاريخي يقترن بمهمة التجديد وهي مسؤولية من يرفع لواء هذا الدين لعظم الأمانة التي يحملها حين يتحدث بلسان المرجعية الشرعية ويتحرك تحت مظلتها.

نعم نحتاج ـ وبشدة ـ إلى فتح حوار حول الدولة الإسلامية، لكننا نحتاج أكثر ـ بشكل موازٍ ـ إلى مراجعة الدولة الحديثة في صورتها القومية كمتغير مفاهيمي، وهو موضوع محوري في النظرية السياسية، بمعنى: كيف نفكر في الدولة و«نتخيلها»؟ وكيف نحن في أمَسّ الحاجة إلى تجديد تصوراتنا لها بمثل ما نحتاج إلى تجديد «أمر» الدين، أي وسائل ووسائط إقامته وحفظه وتطبيق أحكامه وتحقيق مقاصده؟ فالدولة كبناء ينبغي أن لا تصبح وثناً ولا صنماً أبداً، بل هي في الأصل «أداة» لرعاية مصالح الناس ومنتج بشري كما ذهبت أغلبية الفلسفات والرؤى، لكنها قابلة لتحويلها إلى آلة هيمنة وأداة للاستبداد في يد من يملك المال ويحكم بالبطش، تلك كانت مسارات الجدل الفكري والنظري عبر التاريخ بشأن السلطة والمُلك والمال (ونُظم الحُكم السياسي).

واجب الوقت اليوم هو استعادة شرعية التفكير، ورد الاعتبار إلى مفهوم الحِكمة قبل التجادل حول منظومة الحكم، وفتح ملف الدولة الحديثة التي تركها المحتل الأوروبي على

أنقاض دولة ومجتمع لهما تاريخ وتصور مختلف للعالم، ودراسة تجليات المفهوم في الواقع المعاصر ليس في مصر ولا العالم العربي بل في التاريخ الحديث والراهن على مستوى العلاقات الدولية. إن ما نريد النظر والبحث فيه هو «الدولة كمفهوم» تنطلق منه الدولة كآلة للسيطرة وأداة للتعبير عن المصالح وانتهاج السياسات العامة، فهذه الصيغة للدولة التي نعيش في ظلها كبِنية حديثة جداً في التاريخ الإنساني ترجع في شكلها ومنطقها وأدواتها وسلطاتها إلى القرن السابع عشر الميلادي، وقد بنت سلطتها على تحويل الوظائف التي كان يقوم بها المجتمع حتى قرون قريبة إلى مؤسساتها الناشئة ثم المتجذرة ثم العميقة، والتي ترسخت وتكرست بزعم أنها أكثر رشداً وكفاءةً من الأفراد ومن وحداتهم الاجتماعية وشبكاتهم الإنسانية ودوائرهم الدينية والعرقية. ولا يمكننا فك أضلاع المثلث الذي تقوم عليه، فهي «قومية» نشأت على بزوغ الفكر القومي، وهي «قطرية» قامت على ترسيم الحدود الجغرافية لنفسها (واستباحة حدود الآخرين بالاحتلال)، وهي «حديثة» لأنها تأسست على أركان فكر الحداثة الذي لا يؤمن بالغيب ويعتبر ماوراء الطبيعة خارج إطار العلم وتحت سقف الدولة (بعد حسم صراع السلطة المَلَكية مع السلطة الدينية)، وهو فكر يُحكِّم موازين القوى عملياً في مجالي التشريع والأخلاق، هذا على الإجمال. وبالطبع كانت هناك تيارات مختلفة وأحياناً متعارضة بشأن هذه القضايا، لكن هذا وصف مجمل يتيح لنا التفكير والتحليل في المقومات الفلسفية لنموذج الدولة القومية القُطرِية الحديثة.

والحق أن هذا الكتاب هو ثمرة واحدة من ثمار متنوعة

لجهد يمتد لثلاثة عقود من البحث والتخصص في مفهوم الدولة. وكانت بداية الخيط في هذا الاهتمام خلال سنوات الدراسة الأولى في الجامعة، حين اعتنينا كطلاب علوم سياسية في جامعة القاهرة بالبحث في مفهوم الدولة باعتباره المفهوم المركزي الذي ندرسه في حقول العلم المتنوعة من نظم الحكم إلى القانون الدولي إلى العلاقات الدولية.. إلى غيرها. وانصبّ الشغف عندي على الأفقين النظري والفكري (مقابل الدراسة النُظُمية للدولة كمؤسسات وأجهزة و.. «سلطة» وأدوار). وكان مفهوم «السيادة» في الفكر الغربي موضوعاً غامضاً عندي، كلما بحثت فيه أدركت قدرته على ابتلاع الحق وممارسة الهيمنة من دون محاسبة، ثم شغلني توظيف هذا المفهوم في بناء الشرعية ورسم صورة للدولة في أذهان الناس تنبني عليها مفاهيم الطاعة والولاء (هذا بحث يطول في علم النفس السياسي وعلم الاجتماع). وجعلت إعادة تعريف السياسة ومراجعة مركزية الدولة خيطاً نظرياً في رسالة الماجستير عن المرأة والعمل السياسي في الرؤية الإسلامية، ثم راجعت تلك التصورات وكيف تتشكل خلال العمل على رسالة الدكتوراه في تحليل مفهوم المواطنة (الوجه الآخر لعملة الدولة في الفكر الليبرالي).

وهذا الكتاب في **جزئه الأول** نبهت فيه، منذ ٢٠٠٤، على محاولة إلباس هذه الدولة المذكورة بمقوماتها الثلاثة واجهةً إسلامية من دون إدراك لمنطقها الداخلي المختلف عن المنظومة العقدية والتشريعية الإسلامية التي ينبني منطقها تاريخياً ـ مثلاً ـ على استقلال القضاء والعلماء والأوقاف، وأقامت الفصل رأسياً وأفقياً بين السلطات: بين سلطان المُلك ومؤسسات العلم ودائرة

العدل ـ وكفلت استقلالها مالياً لحفظها من استبداد الشوكة والعصبية. (بدرجات نجاح متفاوتة عبر القرون وعبر المناطق الجغرافية). ورأيت أن فكرة «أسلمة» الدولة القومية القُطرِية الحديثة كبنيان تحتاج إلى مراجعة، ومن هنا ضرورة انفتاح الاجتهاد في هذا الصدد على الإحاطة بالنقد العميق الذي قدمته أيديولوجيات تعرف هذه الدولة من داخل منظومتها الحضارية التي نشأت فيها وأجادت فك شيفرتها مثل الماركسية، من دون اعتبارها مرجعية بل فكراً نقدياً واجب الفهم والمتابعة لأنه قدم توصيفاً لآليات السلطة والقوة فيها، سواء قبلنا مقولاته الأخرى أو المخارج التي طرحها أو رفضناها. وكذلك فكر مابعد الحداثة وإن وجب الوعي بالنسبية العميقة الكامنة فيه وبالتالي مرة أخرى الاطلاع على رؤاه النقدية من دون موافقة نتائجه أو استنتاجاته.

لقد استخف بعضٌ طويلاً بالفكر والنظرية، ولن يحاول الكتاب إقناعهم بأهميتها، ربما يكون الواقع المعاصر لمن ينظر فيه أكثر قدرة على ذلك وعلى بيان ماذا خسرنا حين أهدرنا العلم لصالح الأيديولوجيات والتنظيمات، ذلك لمن يريد أن يعتبر من ذوي الأبصار، لكن ما تعلمناه من أساتذتنا ونعلّمه لطلابنا أن الواقعية بلا فكر يحفظ بوصلتها السياسية والإنسانية والأخلاقية، تنقلب إلى انتهازية.. وأحياناً إلى نازية ـ بألوان متنوعة.

وقد سعيت إلى تبسيط كثير من هذه المفاهيم عبر السنوات في مقالات أسبوعية في جريدة **الدستور** المصرية في الأعوام من ٢٠٠٦ إلى ٢٠١٠، فكتبت عن ضرورة تحرر تفكيرنا السياسي

من هيمنة مفهوم الدولة الحديثة، ولم تكن غاية الكتابة الصحافية إلا أن تكون نافذة لهذه الأفكار العلمية، ثم تجدد الأمر مع مساهمات وجدتها ضرورية في حينها على صفحات الفايسبوك وتويتر التي أنشأها لي طلابي من الشباب، وسمحت لي ببلورة أفكار موجزة وتحريرها من قيود المصطلحات وإتاحتها للقارئ المهتم الباحث عن الفهم، على الرغم من وضوح الرفض للنقد والمراجعة والغلو في التمسك بمواريث الأفكار وتنامي الاستقطاب السياسي.

أما **الجزء الثاني** من الكتاب فهو تحرير لنصوص كتبتها منذ عام ٢٠١٢، وهي: «الذات والمساحه والزمن: من المجال العام إلى الشارع السياسي»، ملحق اتجاهات نظرية ـ مجلة **السياسة الدولية** التي يصدرها مركز الأهرام للدراسات الاستراتيجية (كانون الثاني/يناير ٢٠١٢)، و«ما بعد الإسلاموية: نظرة نقدية» مقالة نشرت في مجلة **الديمقراطية** التي تصدرها مؤسسة الأهرام (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٣)، و«إعادة بناء مفهوم الأمة: التحولات والتصورات» مقالة نشرت على موقع منتدى العلاقات العربية والدولية (أيار/مايو ٢٠١٤). وما في هذه النصوص من أفكار يفتح نافذة لقضايا ومساحات للتفكير، التوسع فيها يعيد الدولة ـ كمفهوم ـ إلى حجمها المتوازن على خريطة الاجتماع الإنساني وإدارة القوة في حياة البشر بعد طغيان قرون. ولعل أهم القضايا الجديدة على أجندة التفكير بعد قراءة الكتاب هي ضرورة البحث في طبيعة التمدن الذي نريد، والحاجة إلى فهم صيغ التدين في اللحظة التاريخية الراهنة لأنها مفاتيح الإجابة عن سؤال المرحلة وهو: ما طبيعة رؤيتنا للعالم وماذا يقدم الإسلام للبشرية اليوم؟

من يبحثون عن تحليل سياسي للنزاعات الجارية بالتواريخ والأسماء لن يجدوه هنا، فهذا الكتاب غايته بناء عقلية نقدية وفتح أفق لمتابعة الاجتهاد في النظرية السياسية. وإن كنت أحسب أن هذه بداية جيدة للعودة إلى فهم الواقع بأدوات متنوعة طال غيابها، فما يجب أن نؤكده دوماً أن النظرية والواقع لا يفترقان لكن بينهما جسر؛ ويمكن للعقل من خلال الإحاطة بهما أن يفهم خرائط القضايا ويستشرف المستقبل بشكل أفضل؛ لينطلق إلى وجهته بمنهج أكثر رشداً وحكمةً.

والله أعلم.

مقدمة

ما زالت خطاباتنا الإسلامية السياسية تدور في أغلبيتها في دائرة مقارنة الشورى بالديمقراطية والتساؤل عن مدى شرعية تقبّل الإسلاميين العمل الحزبي وتداول السلطة سلمياً، في عصر تقدم الليبرالية نفسها بقوة الآلة العسكرية للإمبراطورية الأمريكية والناتو باعتبارها منظومة فكرية منتصرة (نهاية التاريخ) ومثالية كذلك، معطية قيمها في الخطاب الفكري والسياسي منزلة المرجعية وأحياناً سقف الجدل وحدوده.

تسعى هذه المجموعة من الأفكار إلى شحذ الذهن وبالتأمل في العلمانية وموقعها في هذا الجدل، إذ إنها الهاجس الأكبر في فكر الإسلاميين، وتوضع في مقابل الحاكمية كمفهوم ومنطلق لإدارة شؤون الدولة والمجتمع، والغاية من التأمل هنا هو تحرير منهج النظر في تلك الإشكالية من تلك الثنائية المفخخة التي نادراً ما تُعين على سبر غور تركيب وتعقيد فكرة العلمانية وتوظيفها في الجدل الديمقراطي من ناحية، وتقف حائلاً دون خيال الإسلاميين وخطابهم السياسيين من ناحية أخرى، ما جعل أطروحاتهم في حالة ركود عبر قرن كامل.

هدف الاجتهاد هنا تطوير الخطاب الإسلامي حتى يصبح ـ بحق ـ تحريرياً ومتجانساً مع أصوله ومثاليته من ناحية، ومع واقعه المعقّد المناط به تقويمه وتطويره من ناحية أخرى. ولا تعني محاولة الاشتباك مع مفهوم العلمانية وتفكيكه إسلامياً هنا مشروطية قبول المفاهيم الليبرالية ولا التسليم بالرؤية الرأسمالية البتة، بل نزعم أن كثيراً من خطاب الإسلاميين هو ليبرالي رأسمالي في جوهره ومتسربل بالديباجة الدينية، يسعى إلى الأسلمة بتنقية الهياكل من ظواهرها الرأسمالية من دون نقض لها وإعادة تأسيس هياكل اقتصادية وسياسية وإدارية مؤسسة على بنيان الإسلام وفلسفته في العمران التي تقوم على العدل وشراكة الناس في مقومات الحياة. وتنطلق هذه الأفكار أيضاً من تعريف العلمانية والديمقراطية باعتبارها منظومة مفاهيمية تحتاج هي بدورها إلى استكشاف وبيان أبعادها، فكما أن السؤال: أي إسلام؟ سؤال مشروع في الجدل السياسي (وليس في جدل العقيدة والعبادة) لتعدد نماذج التطبيق ونماذج التصور، كذلك مشروعية سؤال: أي ديمقراطية وأي علمانية؟ فالأنساق المتباينة داخل كل إطار عقدي أو أيديولوجي أشبه بمتغيرات في «مصفوفات» دينامية يتغير تركيبها بشكل مستمر، كما أنها متفاعلة عبر المصفوفات بحكم التفاعل الإنساني تعارفاً وتدافعاً، ما يولّد احتمالات للتأثير المتبادل، أو التداخل المتشابك والمتراكب عند التطبيق، عندئذٍ ربما تتنافر الرؤية الإسلامية مذهباً أو مثالاً مع النموذج الديمقراطي الليبرالي أو قطاع ما منه، في حين تتوافق أو تتطابق (على الرغم من اختلاف المنطلق والمقاصد) في قضية أخرى نظرياً وتنظيمياً، سواءً كان النموذج ديمقراطياً ليبرالياً أم ديمقراطياً اشتراكياً، ثم هي قد تستقل في لحظة أو في مساحة ما ـ أحياناً وليس دوماً ـ

فيتفاوت تجلي المعنى ومظهر التمدن في الجماعة القومية/الإيمانية والسياسية/المدنية الأوسع... وهكذا.

وربما يكون قد نما في جدل الديمقراطية بشكل عام اتفاق غالب على أن الديمقراطية في مجتمع مسلم لا تحل حراماً قطعي الثبوت وقطعي الدلالة، ولا تُحرّم حلالاً، وانصرفت الأغلبية بعدها إلى مناقشة المساحات السياسية الفعلية في النظام الديمقراطي التي يعايشها المسلمون اليوم مسترشدين بالقرآن والسُنّة.

بيد أن جدل العلمانية والدين أكثر سخونة لأنه يتعلق بالدولة والسلطان وليس بالإدارة السياسية، وصعوبته تنبع من مجموعة من الأفكار الحاكمة للجدل الراهن في تصوّر الإسلاميين، لعل أبرزها:

- **إن العلمانية تعني إنكار الوحي وتحكيم العقل المحض والتخلّي عن الحاكمية الإلهية**: وهي فكرة تنظر إلى العلمانية - قسراً وقصراً - في سياقها الأوروبي، وهي للطرافة تمثل الوجه المقابل للعلمانية المتطرفة التي ترى في العلمانية المخرج - التاريخي - من التنازع السياسي والتخلف الاقتصادي - باعتبار تاريخ أوروبا هو مستقبل العالم، فتقوم تلك الرؤية الإسلامية بحبس دلالات العلمانية ومعانيها في الخبرة الغربية، وبدلاً من أن تكون هي طريقة ونموذج إدارة العلاقة بين السياسي والاجتماعي/الديني، وبين الخاص والعام والثابت والمتغيّر، وبذا قد تتعدد الطرائق والنماذج، ويمكننا أن نصوغ نحن طريقة ما، وتضحى العلمانية مرادفَ السياسة وليس الكفر أو الإلحاد، يُصرّ الخطاب الإسلامي على التوجس العقدي والحصر التاريخي بدلاً من الاجتهاد السياسي وبناء رؤية للعلاقة بين المجالات من منطلق إسلامي معاصر.

ـ إن العلمانية مرادف إفقاد الدين قوته وإخضاعه للدولة: فالعلمانية نظام في نظر معارضيه يدفع بالدين إلى المجال الخاص ويترك للدولة المجالَيْن العام والسياسي لتُهيمِن عليهما، لكن هذا التصور لا يستكشف إمكانية أن يكون من أهداف السعي لضبط العلاقة بين الدولة والدين إخراج الدولة من المجال العام وحصرها في السياسي الضيق وتحدي هيمنتها الحالية على المجتمع المدني وتوسِعَة حدوده واستعادة طبيعته الاجتماعية والإنسانية التراحمية والأخلاقية المناهضة للمادية والنفعية والرأسمالية الشرسة، ثم دوره المحلي في إدارة السياسات اليومية وصنع السياسات العامة، وهي نقطة سنعود إليها في القسم الثاني من هذا الكتاب بتمعن أكثر.

ـ إن العلمانية وفصل الإسلام عن السياسة جدل أنشأه الاستعمار لإضعاف الأمة منذ بداية القرن العشرين، وتصاعد تجدده في العقود الماضية مع نمو حركة الصحوة حتى لا تسترد الأمة شريعتها وتعود إلى الإسلام ريادته، فدولته، فخلافته: وهذا التصور يدخل في باب: «قول حق يراد به باطل»، فالجدل في شأن حدود الدولة ومجال السلطة وقيود الحكم وعلاقة الدين بالتشريع وديناميات تنزيل الأحكام وتعدية القيم من الخاص إلى العام كلها قضايا متجددة، ومن الممكن «إعادة إنشاء الجدل» أو فلنقل إعادة تأسيسه على قواعد جديدة، فلا معنى من عدم الاشتباك مع الفكرة لأن من قال بها أراد مقصداً غير مقصدنا أو أراد بنا السوء، فنظل قروناً لا ننظر في الفكرة ولا في الحجة، والأصل في الشرع تمحيص الأفكار والنظر في أوجه المقولات، ولو كان المطلوب الاستغناء عن ذلك الخُبْث المصدر لما أمر

القرآن الرسول بمجادلة أهل الكتاب، ولما كان هناك من داع لأن يأمره القرآن بقول: ﴿إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ﴾ [الزخرف: ٨١]، إنما النظر في الحجة وتفكيك منطقها، ثم إعادة بنائها من منطلقنا نحن هو المنهج الذي يعلّمنا إيّاه نهج القرآن في الجدل، يعلّمنا وأهمية الجدل ذاته، وكونه سنّة من سُنن الله، وأن الاختلاف من حكمته، وقد جعله سنّة من سنن الكون أرادتها مشيئته.

- **إن هدف العلمانية تكريس الفردية وغايتها نسبية الأخلاق، وهو ما ينقض القيم الإسلامية ويؤدي إلى هدم العقيدة، وإنها صنو الليبرالية التي يراد لها أن تنتشر في العالم الإسلامي من دون معارضة**: وهذه رؤية تُعلي من شأن الأخلاقي بشكل تعميمي، فهي لا تدرك الفارق بين الأخلاق الفردية وبين تجلّياتها على المستوى المدني العام، حتى من منظور الشرع، ولا تقدّم في المقابل تصوراً عن الأخلاق والفضائل المدنية الإسلامية في موازنتها بين العام والخاص، واحترامها فكرة الخصوصية. ومشكلة هذه الفكرة التي ترى أن العلمانية تتناقض مع الأخلاق هي أنها تُدافِع عن ارتباط السياسة بالأخلاق ليس بمعنى السياج الأخلاقي الشرعي في العلاقة بين السلطة والناس، أو بين الدولة والفاعلين الآخرين في العلاقات الدولية، بل في اعتبار الأخلاق من شأن الدولة، ويجب عليها السهر على الالتزام بها، وهي رؤية بالغة الخطورة، نموذجها المثالي الحالة الوهابية التي تجلّت في ظل نظام الملك السعودي واستبدلت بالضمير الفردي والجماعي والضبط الاجتماعي العرفي رقابة حديدية على الأخلاق الفردية أثمرت ازدواجية في المعايير

الاجتماعية بين الظاهر والباطن وضيّعت الشريعة في مساحاتها الحقوقية والمساواتية بما لا يمكن التفصيل فيه هنا لضيق المقام، ومرارة الكلام.

يمكن تطوير اشتراكية ديمقراطية أو ربما تعاضدية ديمقراطية، ويضحى السؤال في مقصده إذاً سؤالاً في إشكالية علاقة الإسلام المعاصر في فكر الإسلاميين بالليبرالية الديمقراطية تحديداً، بصيغتها الحزبية وحرية السوق وسيولة رأس المال عالمياً، ومن هنا تبرز الحاجة إلى فهم فكر الإسلاميين السياسي وتحليله وفهم تصوّراتهم للسياسة في ظل هذه العلاقة الأكثر التباساً.

تسعى هذه الإطلالة، على مساحة من **مساحات** الجدل بين الإسلاميين وهي صفحات مجلة **المنار الجديد**، إلى استكشاف مقوّمات «الخيال السياسي» للإسلاميين كما يتجلّى في خطابهم ومفاهيمهم، فما نقدّمه هنا ليس تحليل مضمون بالمعنى الحرفي للتقنية المعروفة، بل هو نظر تحليلي في فكر الإسلاميين تلمّساً لمعالم خيالهم السياسي، بهدف تحديد مصدر أزمة هذا الخطاب لا في تعامله مع قضية الديمقراطية بشكل يتجاوز الجدل حول الديمقراطية واتفاقها مع الشورى أو اختلافها عنها، بل في تعامله مع «السياسة» ابتداءً، حيث إن المساحات الدلالية والبنيات المفاهيمية تحتاج إلى تحليل كي نفهم أكثر كيف يفكر هذا العقل و«يتخيل» مفاهيم الشريعة والأمة والشورى والعدل وغيرها، أي كيف يرسم خريطة السياسة في تصوره.

تبدأ هذه الدراسة الأوّلية بما تقدّمه من ملاحظات مبدئية بتحديد المفاهيم التي تستخدمها والمدخل أو الاقتراب، ثم إثارة

بعض التساؤلات التي سعت إلى البحث عن إجابات لها، ثم القراءة في خطاب مجلة **المنار الجديد** كنموذج لمساحة تفكير إسلامية معاصرة، ثم تسجيل ملاحظات في ضوء هذه القراءة.

ليس الهدف من هذه الإطلالة والقراءة نقد الإسلاميين، وهو نقد له مواسمه في ساحات الأكاديميا ودوائر المفكرين، كما أننا لا نروم وضع الديمقراطية الليبرالية نموذجاً مثالياً يُقاس عليه فكرهم اقتراباً أو تباعداً، اتفاقاً أو اختلافاً، بل هدفها هو واستطلاع تصوّراتهم المفاهيمية عن السياسة، وبالتالي عن الديمقراطية، ولماذا تأتي على هذا النحو، وما المسكوت عنه ولماذا سقط واستبعد أو جرى تجاهله. والغرض ليس المدح أو الذم، بل الفهم أولاً والتحليل المفاهيمي ثانياً، فإن وجد فيه أصحاب هذا الخطاب وجه حكمة وساعدهم في تطوير خطابهم وفهم أنفسهم على نحوٍ أكثر ملاءمة لمقاصدهم وواقعهم، فبها ونعمت، ولكان هذا الجهد علماً نافعاً كما يجب أن تكون غاية البحث العلمي ـ لا سفسطة متعالية أو رفاهية فكرية، وإذا لم يكن يحقق سوى الاجتهاد في القراءة والفهم فحسب، فإن هذا في حد ذاته هدف يستحق الجهد والسعي، وعلى الله قصد السبيل.

(١)
من ظاهر الجدل السياسي إلى البحث في آفاق المعنى

وراء كلّ نص تصورات تعكسها المفاهيم التي يتم استخدامها وتداولها، فالمفاهيم هي الأدوات الضرورية لفهم الواقع وتخيّله، والعقل لا يحيط بالواقع ومكوّناته بكلياته بل يحتاج إلى اختزاله من خلال التجريد في نسق وعلاقات ومعانٍ وقيم كي يمكنه التعامل مع الواقع المركب، ثم التفاعل معه وفق هذا البناء الفكري بمحاولة الحفاظ على استقراره أو تغييره.

لماذا نبحث في «المفاهيم» ونسعى إلى استكشاف حدود الخيال؟

هذا البحث مشروع لأسباب عديدة، لعل أبرزها:

ـ الحاجة إلى استعادة التحليل المفاهيمي والمعرفي في قراءة النصوص السياسية. فمن المهم أن نبدأ بفهم فلسفة السياسة في المشروع السياسي الذي يُجمِع عليه الإسلاميون الحركيون وإن اختلفت «سياساتهم» في علاقتهم بالنظام الحاكم

والنظام السياسي، وأن نقترب من فكرهم نظرياً، لأن التحليل النظري والتجريد ببساطة يزيل حجاب الألفاظ، فنبحث عن جوهر تلك المفاهيم المحورية التي تشكل المنظومة المعرفية ومساحاتها الدلالية الخصبة حتى يمكننا دراسة الإمكانية العقلية للتوافق بين رؤى متنوعة للعقل والتاريخ والنص والحرية والعدل والخاص/العام، وتصوّرات التنوع الديني والفكري وفهم الطبيعة الإنسانية والإرادة، وسُبل تحقيق القيم الجماعية، وفلسفة الحق والحقوق.

ليس هذا إغراقاً في التجريد ولا محاولة للإفلات من تحليل «الخطاب» السياسي، بل هي محاولة أصيلة وجادّة للتمييز بين الخطاب السياسي (Rhetoric) الواقعي والخطاب الفلسفي (Discourse)، أي بين ظاهر «المنقول» والبنية المعرفية أو «المعقول» (من العقل والتصور) التي تحدد فعلياً حدود الخيال السياسي وملامح المنطق الفكري والتصورات الأصلية التي تحكم الفعل السياسي الحركي في النهاية على الرغم من تغيّر أطياف المنطوق في ساحة الفعل السياسي بحكم طبيعته التوافقية البراغماتية أو الجدالية التي تعتمد ـ أحياناً ـ على المراوغة.

ما نسعى إلى تحليله هو الرؤية الحاكمة لفكر الإسلاميين السياسي، التي تتأسس على مجموعة من المفاهيم يدلنا الوعي بها على حدود هذا الخطاب وآفاقه، كما يدلنا الوعي بالأصول الإسلامية التي تُعدّ المرجع والمصدر الذي ينطلق منه الإسلاميون على معيار لفرزها واختبار الأصيل فيها والوقتي التكتيكي، زاعمين أن رؤى تحرير العقل الإنساني واحترام الإرادة الإنسانية وتفعيل العقل في فهم الوحي، وجدلية العلاقة بين الثابت

والمتغير كامنة في قلب المصادر الإسلامية، فمنطلقات البحث لا تتبنى رؤية مثل رؤية إرنست غيلنر المعروفة التي مفادها أن ندرس الظواهر الاجتماعية من دون حاجة إلى معرفة الرؤى الفلسفية المرجعية، أو على مستوى التعبير اللفظي ندرس الخطاب مغلقاً من دون قياسه على أصول مرجعيته المعلنة كما يذهب محمد عابد الجابري، بل نحن ننطلق هنا من رؤية وجودية فلسفية تقرن الواقع بالمثال في علاقة جدلية مركبة، كما تربط الرؤية النظرية وكذلك المعرفية بفهم السياقات العملية والتعبيرات التي تتم داخلها كما يسعى كليفورد غيرتز في كتاباته الأنثروبولوجية الأجد(١).

ـ على الجانب الآخر، يحمل التبسيط السائد للفكرة الديمقراطية في الجدل السياسي الآن في طياته خداعاً مبدئياً يخفي المنزع الليبرالي كمذهب تغلب عليه الرؤية النفعية الاقتصادية ويضلل العقل النقدي بحيث يأخذ موقفاً مبدئياً ضد الإسلاميين، ويضعهم في موقف مبدئي دفاعي بدورهم، لذلك فالسؤال عن كنه الشورى الإسلامية وصيغها لا ينفك عن سؤال ما الذي نقصده بالديمقراطية ابتداءً، أي ديمقرطية؟ وهو ليس سؤالاً ضد الديمقراطية ـ البتة ـ بل هو سؤال هدفه كسر حلقة مفرغة من القياسات المضللة والأساطير السائدة على الصعد كلها.

ـ إن عالم أو فضاء خطاب الإسلاميين ليس مساحة ثقافية

(١) Clifford Geertz, *Anthropological Reflections on Philosophical Topics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001).

خاصة ومغلقة، ولا هي محض «خطر ظلامي» هائل، إنه مساحة فكرية تتحرك فيها رؤى تتفاعل بعض جوانبها مع منظومات فكرية متنوعة، ومحض الرفض أو التوفيق في الجدل الفكري (كما في التفاوض السياسي) عملية تؤدي إلى تفاعل الأنساق والمفاهيم، قياساً وتشابهاً أو تنازعاً، والسؤال المهم بحق هو أين يمكن اكتشاف مساحات التلاقي المثمر، وكيف يمكن إدارة مساحات الاختلاف المزمن؟ وكيف يمكن تحقيق التعايش الخلّاق بين تلك المنظومات كي لا تستشرس الليبرالية في منزع إقصائي في الداخل (إمبراطوري على المستوى الدولي) من ناحية، ولا تختزل حدود إسلامية في تأويلات صدامية حدّية اجتماعياً وسياسياً من ناحية أخرى. فالظلامية والتكلّس يمكن أن يصيبا أي منظومة فكرية، وقد تعطي مفاهيم نبيلة شتى ـ بما فيها الديمقراطية والحرية ـ غطاءً شرعياً للاستبداد والهيمنة، السؤال البحثي يصبح متى وكيف يتحول النسق من الإنسانية إلى العداء للقيم الإنسانية، وما هي مساحاته المفاهيمية الرخوة التي تسمح بتسرّب مثل هذه النزعة.

ـ إن تحليل تصورات المفاهيم الحاكمة تنفي الخصوصية المبالغ فيها عند وصف فكر الإسلاميين وأطروحاتهم السياسية المعاصرة (من دون إنكار طبيعتها المعرفية نتيجة اعتمادها على مرجعية شرعية دينية بالطبع)؛ إذ إن «المقدّس» حاضر في المنظومات الديمقراطية المختلفة (وهذه ميزة النظر الإبستيمولوجي والفلسفي)، كما أن الزمني الظرفي حاضر في تصورات الإسلاميين بالضرورة، وهذا هو أساس ومبرر أي محاولة لاختبار الفكر السياسي للإسلاميين كمنظومة فكرية ونظرية يمكن

مقارنتها بتيارات الفكر الديمقراطي المتعددة المشارب واختبار تلاقيها مع بعض مدارسها واختلافها مع الآخر (أي ديمقراطية تتوافق مع أي رؤية إسلامية؟) مدركين أن الأفكار الديمقراطية تواجه بدورها تحديات شتى وإخفاقات شتى، وفيها مساحات من الغموض مثل باقي أنساق الرؤى الفكرية والسياسية الإنسانية في أي ثقافة.

- إن النظر التحليلي المفاهيمي عند الحديث عن إمكانية إدماج الإسلاميين ومؤسساتهم في المجتمع المدني، أو قبول الإسلاميين في نظام سياسي ليبرالي ديمقراطي وفهم تلك المعادلات، يضمن المعرفة بطوبغرافيا هذا النسق المفاهيمي ومساحات قوّته ومناطق هشاشته، حتى لا تواجه الأطراف المختلفة في وفاق وطني منشود مأزقاً للعقد الاجتماعي/السياسي الذي ينشده الجميع لإدارة التعددية السياسية بشكل سلمي وللوصول إلى استقرار سياسي فاعل. وربما يجب الاقتراب من التجارب المختلفة للإسلاميين وفهمها لا من منطلق دراسة تنوع الصيغ السياسية للمشروع الإسلامي فحسب، وكأنها دائرة محكمة مغلقة ومرهونة برؤاه وحده تتوقف عليها احتمالات النجاح أو الفشل، بل من النظر إلى التجارب كنتاج تفاعل بين منظومة مفاهيم الإسلاميين ومنظومات الأنداد السياسيين في المجال العام والفكري الأوسع، والوعي بسقف خياراتهم السياسية التي تعتمد بدورها على الرؤى السائدة لأهمية الديمقراطية وحدود تلك الرؤى واقعياً، وتوازنات المناخ السياسي العام - دعماً أو إجهاضاً للخيال التجديدي، وتفاعل هذه العناصر كلها مجتمعة.

ملامح «التحليل المفاهيمي»: استكشاف خرائط الأنساق المفاهيمية

لا ضبط المسافة جدال في أن اللغة والمفاهيم تحتل أهمية بالغة في مجال السياسة، فكراً وفلسفة، وممارسات وعلاقات، فالسياسة توصف بأنها نشاط ينبني ابتداءً على اللغة، وتشكّل المفاهيم فيها صورة العالم لدى الفاعل السياسي، وتتشكل الجماعة السياسية ـ التنظيمية المحدودة أو القومية الجمعية ـ عبر المفاهيم المشتركة ثقافةً ولغةً، فتتحقق عبر اللغة الرابطة اللازمة لتكونها واستمرارها، ثم أيضاً اللغة تمثل القناة التي تربط هذا الكيان السياسي بغيره من الكيانات، وهكذا فإن اللغة شرط «ما قبلي» للسياسة في الواقع والتنظير كما يقول، فهي التي تزوّد الباحث بمفاهيمه التي هي أدوات فك بها شيفرة الواقع ويفهمه، فالمفاهيم تسبق بناء الصرح الفكري إذ هي اللبنات التي يبنى منها، ثم هي المرآة التي تعكس منطق النسق النظري بعد تشكله، وأخيراً هي مدخل تغييره وإعادة تشكيله وتغيره وحدوث «النقلة المعرفية» فيه.

اللغة والمفاهيم أساسية في الوعي السياسي وإدراك الذات والهويتين الفردية والجماعية، وفي الإدارة السياسية بمستوياتها المختلفة، ويذهب تيرينس بول إلى أنه حين تسكت اللغة يكون البديل لها هو تشظي الجماعة السياسية وتوقف التفاعل بين عالم الأفكار والعالم المادي المحيط، ويكون الخطر هو اندلاع العنف[٢].

---

(٢) Terence Ball, James Farr and Russel L. Hanson, eds., *Political Innovation and Conceptual Change* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1989), pp. 1 - 3.

إن المفاهيم رموز في المجال العام تختزل الرؤى وتدل على التصورات وتعبّر عن الوقائع والعلاقات والأحداث[٣]، ومن أبرز خصائصها كونها «مفاهيم مختلفاً عليها ومتنازعاً في شأنها»، فمع بداية إرهاصات المعيارية في العلوم الاجتماعية في نهاية الأربعينيات كتب غالي مع مطلع الخمسينيات في المقابل مقالته المهمة تحت العنوان السابق، التي صارت نصاً كلاسيكياً في هذا المجال، وذكر فيها أن المفاهيم السياسية لا يمكن ضبطها وأن طبيعتها المثيرة للجدل والخلاف ترجع إلى عوامل عديدة أبرزها: أنها تعكس إنجازات تاريخية وتتضمن قيماً ومُثلاً (مثل الأمة ـ الشريعة/أو الدولة ـ المواطنة)، وأنها بالغة التركيب في بنيانها، وأن هذا البنيان يمكن إعادة ترتيبه بأشكال مختلفة ومن هنا الخلاف والتعددية في التعريفات والاستخدام، وأنها لا يمكن التنبؤ بتطوراتها فهي تحمل أُفقاً مستقبلياً منفتحاً، وأنها مرتبطة بالواقع وتوظيفاتها فيه التي تتم بشكل دفاعي أو هجومي، وأنها على الرغم من ذلك تستند إلى مصدر تاريخي متفق عليه، لكن كل فريق يحاول إثبات أنه أكثر ولاءً لهذا الأصل[٤].

أكد كلاً من غالي وسكينر أن كون المفاهيم السياسية مفتوحة و«متنازَعاً» عليها لا يعني أنها غامضة بل أنها لا يمكن أن تتطابق كلياً مع الواقع، ومثال ذلك الديمقراطية، أي إنها

---

(٣) وحول الرموز ودورها في السياسة، انظر:

Murray Edelman: *The Symbolic Uses of Politics* (Chicago, IL:University of Illinois Press,1972), and *Political Language: Words that Succeed and Policies that Fail* (New York: Academic Press, 1977).

(٤) W. B. Gallie, "Essentially Contested Concepts," *Proceedings of the Aristotelian Society,* no. 56 (1955 - 1956), pp. 169, 171 - 172 and 180.

تحمل في باطنها مثالية وتمثل تحوّلاً تاريخياً أو «عملية» مستمرة، فهناك مسافة بين المفهوم والواقع، وهناك انعكاس لعلاقة الواقع بالمفهوم، وأن هذا «الانفتاح المفاهيمي» هو الذي يكسب المفاهيم قدرتها النقدية العالية ويسمح بتطوير النسق المفاهيمي، وأن المفاهيم السياسية مفاهيم مرتبطة بالفلسفة والتاريخ ولا يمكن اختزالها أو ضبطها بمعيارية مثل مفاهيم العلوم الطبيعية(٥).

إن رصد التطور التاريخي الخطي الأحادي (Unilinear) المحض في تحليل الفكر قد يعين في فهم تطور منظومته وأفكاره لكنه لا يحيط بمسارات تطور الخيال السياسي أو جموده، أو تفسر عدم تحقق السيناريوهات المغايرة للتطور وسبب إجهاضها ومصدر ذلك في بنية الفكر ومفاهيمه.

هنا، تعيننا المدرسة التفسيرية (Hermeneutics) في التقاليد الفلسفية الألمانية على تجاوز التحليل السائد الذي يغرق في دراسة المفاهيم وسياقها واستخداماتها وتحليل المفاهيم لغوياً وألسُنياً من جذورها، إلى محاولة أرحب لتفسير هذا التغير بردّه إلى جذور معرفية فلسفية وقيود و«كوابح» مفاهيمية تاريخية حاكمة إلى حد بعيد، فهناك تعدد للمدارس التي تدخل إلى الفكر من مدخل اللغة بتعدد خلفياتها الفلسفية من مدارس تركز أكثر على «ألعاب» اللغة كاتجاه فتغنشتاين (Wittgenstein) الذي كان بالغ

---

(٥) W. B. Gallie, *Philosophy and the Historical Understanding* (New York: Schockan Books, 1964), pp. 2 - 9, and Quentin Skinner, "Language and Political Change," in: Ball, Farr and Hanson, eds., *Political Innovation and Conceptual Change*, p. 8.

التأثير في «التحليل» في إنكلترا وفرنسا، والذي درس اللغة في استخداماتها على يد «اللاعبين السياسيين» والأطراف المختلفة، لكنه نظر إلى اللغة باعتبارها مفعولاً به ومجرد أداة توظف في الاستخدام من ناحية، إلى أخرى تتساءل عن الأبعاد الأنطولوجية وعلاقة اللغة بالظاهرة المادية من ناحية والوعي المتجاوز/ المتعالي من ناحية أخرى كأعمال هوسيرل ثم إضافات هايدغر الوجودية، ثم مساهمات غادامير التي تحدثت عن اللغة باعتبار أن لها روحاً فنظر في «روح الحرف» وتحدث عن «آفاق المعنى» وعلاقة اللغة بالمنهج وبالحقيقة، وهو ما يعالج قصور تطور المدرسة التفكيكية الفرنسية لدى فوكو ودريدا التي نحت إلى عدمية (نيتشوية) وهاجمت محاولات المدرسة التفسيرية واتهمتها بالميتافيزيقية.

يسعى المنهج التفسيري الذي يقوم على تحليل الأنساق المفاهيمية في تطورها إلى تجاوز الرصد المحض إلى فهم التصور والخيال وتشكلاته وتطوره المورفولوجي، ما الذي يستمر وما الذي ينقطع، وأين على خريطة الخطاب يتواصل الفكر مع جذور قديمة ومتى ولماذا يتفاعل مع أنساق مناقضة له بالاستبطان والتلبيس تأثراً ـ ربما ـ بقوتها الواقعية كنماذج متحققة فعلاً ومهيمنة، أو متى ينطلق عند تأسيس مشروعيته من مناقضة السائد محض المناقضة، تلك المناقضة التي تفقد النسق الفكري تطوره المتوقع وتراكميته، وتُحدِث تشتتاً في النسق الفكري بل وتؤدي إلى اختراقه غير المقصود وغير الواعي من قبل مفاهيم وأفكار هي عين ما ينقده، وليس لتلاقحه الاختياري الإنساني الذي يستوجب جدلية الجدال الخلاق الواثق الناشد للحكمة

وعدم الانطلاق من المناقضة المتعمدة أو افتراضات المقابلة الحتمية البسيطة التي تقوم على ثنائية تناقض متوهمة بدلاً من تصور متنوّع تعددي تتنافر فيه عناصر وتتآلف أخرى بشكل مركب وعميق.

إننا ننطلق هنا من أنه من المهم دراسة تطوُّر المفاهيم السياسية وتحليل الخطاب كتجلٍ لنسق المفاهيم، والمزج بين تحليل الخطاب والوعي بالتاريخ والسياق المقارن وصيرورة الفكر فيه، مع أهمية مد خطوط المقارنة بين آفاق مختلفة لأنساق فكرية أخرى لمعرفة أين يقف فكر ما من الفكر العالمي في لحظته التاريخية، ولماذا يحتل هذه المساحات تحديداً[(٦)]؟

لا شك في أن هذا الاقتراب يجعل الدراسة والتحليل بالغَي الصعوبة، فهو يفرض قراءة في تراث واسع من الأدبيات، وهو ما حاولنا هنا في حدود المساحة مواجهته بالانتقائية والتجريد، في محاولة أولية لتلمّس ملامح الخيال السياسي الإسلامي الحالي والنظر في فضائه المفاهيمي.

وجدير هنا بالتأكيد أننا اخترنا عن قصد وصف الخيال، والحديث عن الخيال السياسي نادر في التحليل السياسي، وأبرز ما كُتِب فيه كتاب إدغار ليت (المحرر) في عام ١٩٦٦ الذي حاول فيه إبراز رموز النظرية السياسية الليبرالية ومراجعة أساطيرها الحاكمة في حقبة مهمة من تطوّرها وتجديد مفاهيمها، ورصد مواطن التجديد الواجبة نظراً إلى استقرار الفكر وجموده،

---

(٦) Gerald F. Gaus, *Political Concepts and Political Theories* (Oxford: Westview Press, 2000), pp. 1 - 10.

فربط بين الحديث عن الخيال السياسي والأساطير السياسية في النسق النظري الليبرالي والنظرية السياسية التي أسست لعلم السياسة في المدرسة الأمريكية، ونقد تلك الأساطير في مجالات الأفكار، وقراءة تاريخ الفكر، وتصورات الفرد، ورؤى الجماعة السياسية، ومعنى الأيديولوجية، وتعريف الحداثة، ونماذج الديمقراطية، وتشكل الجماعة السياسية وأفق التسامح والهوية، وجمود المؤسسات، وغياب المقارنة، والحاجة إلى الوعي بالمفاهيم السياسية العابرة للثقافات، وتطوير نظريات التعليم والتنشئة(٧).

وقد حاولنا البعد عن استخدام مفهومَي «العقل» أو «الفكر»، فالعقل كما سعى محمد عابد الجابري إلى فهمه مختلف؛ إذ درس بنيته وتكوينه التاريخي ومصادره، لكن في سياق تاريخي يجعل دراسة «التراث كتراث» من دون مقارنته بما هو خارج الخطاب(٨)، وفصّل في مدارسه وتركيبه، لكننا نرى هناك درجة أعلى من الدينامية في مفهوم الخيال السياسي، فضلاً عن انفتاح الفضاء الذي يتحرك فيه «العقل» وتفاعله مع فضاءات تقاليد تراثية أخرى تاريخية أو معاصرة، كما نتساءل لا عن الأفق الممكن فحسب بل «الآفاق المصادرة» ومساحات المسكوت عنه في وصف «الخيال». أما الفكر فأوسع، قد يضم أصواتاً هامشية وأطيافاً أيديولوجية، في حين نركز هنا على من

---

(٧) Edgar Litt, *The Political Imagination: Dialogues in Politics and Political Bahaviour* (Glenview, IL: Scott, Foresman, 1966), pp. i - iii and 1 - 3.

(٨) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١)، ص٢٨.

يوصفوا بالإسلاميين تحديداً (من دون التوقف طويلاً أمام الوصف) الذين يحملون مشروعاً حركياً ويتحركون في دوائر «السياسة» بشكل أساس ـ غاية وسياقاً.

النظر إلى «آفاق المعنى»

من اللافت أن مساهمات المفكر الألماني غادامير لم تحظ بالاهتمام في النظرية السياسية إجمالاً ـ والاقتراب النظري للتحليل في الأدبيات العربية على وجه الخصوص ـ مثلما حظي فكر فوكو مثلاً، وانصرفت الباحثة بوعي عن استخدام اقتراب التفكيكية الفرنسية لميشيل فوكو لنزعته المعادية لإعادة البناء والاستنتاج والتجاوز، ونسبيته التي تقترب من العدمية، وهذا الخيار التأويلي لقراءتنا هنا كان مقصده تحليل وإعادة تصور المفاهيم واستكشاف «أفق المعنى»، وشروط تولد المعاني عبر الجدل وكيفيته، ومساراته المختلفة، والمحتملة، والمهدرة.

يعدّ الكتاب الأساس الذي طوّر فيه غادامير رؤيته التفسيرية «الفلسفية» ـ كما اشتهرت عنه ـ هو كتاب **الحقيقة والمنهج** بجزئيه (التفسيرية ١ و٢) الذي أعاد من خلاله قضايا التأويل إلى التحليل الفلسفي المعاصر، وأكد أن التفسيرية ليست إعادة تقديم النص بل تتضمن إنتاج معرفة وتؤدي وظيفة اتصالية تحاورية معاصرة، وعبر التاريخ، لذا كان أيضاً لغادامير مكانته في النظرية الاجتماعية ثم لهابرماس من بعده (على الرغم من اختلاف خلفية الأخير) في هذا الإطار[٩].

---

(٩) انظر مثلاً الاهتمام بفكر غادامير في معاجم العلوم الاجتماعية: =

ربما تناول غادامير في الجزء الأول من كتابه التأويل ومنطلقاته الفلسفية، وفصّل في الحديث عن علاقة اللغة بالذات، مطوراً أفكار هايدغر وناقداً بعضها، فذهب إلى أن التفسير والتأويل هما حوار بين الباحث وصاحب النص الأصلي وسياقات كلٍّ منهما التاريخية، لأن القول إن فهم النص لا يتم إلا في ضوء سياقه التاريخي فحسب هو إغراق في النسبية ويُحدِث قطيعة مع الفكر السابق، في حين رأى غادامير أن للنص «روحاً» وللغة «حقيقة»، وأن هدف التفسيرية والتأويل هو تبصر مسارات التفكير وتجريدها، وإجراء حوار بين صاحب النص ومن يفسره، وتقاطع وجودهما الإنساني عبر اللغة وعبر التاريخ، ومن خلالهما، وهو حوار مفتوح فلسفياً ولا مجال للتنبؤ بمآلاته، فإذا كان النص تعبيراً لغوياً وجودياً فإن غاية التفسيرية فهم هذا الوجود والتفاعل معه وكيف صاغ هذا الوجود علاقته بالظواهر ووعيه بها(١٠).

مثلما بيّن كانط حدود العقل أكّد غادامير حدود اللغة، فالكلمة لا تعبّر عن الواقع إلا بشكل جزئي وعلاقاتها به قاصرة ولا تحيط بالجوهر في كليته، والدليل على ذلك استخدام كلمات متعددة للتعبير عن معنى واحد، لذا أبرز غادامير أهمية دراسة تشكّلات المفاهيم وتطوّرها، أي شاركته الرأيَ أصواتٌ جاءت من بعده في مجال تحليل المفاهيم بتأكيد الحاجة إلى دراسة مورفولوجيا المفاهيم وتحولات المعنى والدلالة، ورأى

William Outhwaite and Tom Bottomore, *The Blackwell Dictionary of Twentieth* - = *Century Social Thought* (Oxford: Blackwell, 1995), p. 257.

(١٠) Hans - Georg Gadamer, *Gesammelte Werke, Band I: Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: J. C. B Mohr, 1990), pp. 387 - 407.

أن سياقات المفاهيم الفلسفية والإنسانية يسودها عدم اليقين وتستعصي لذلك على الضبط، وجوهر الفارق هو هذا الـ«ما بين» و«المفارقة» التي يسعى التأويل إلى استجلاء أبعادها[١١].

ولأن اللغة تعبّر عن الوجود فإن المسألة أو الإشكالية التفسيرية عالمية، أي إن أسئلة علاقة الإنسان باللغة وبالظواهر وحتمية التفسير كلها قضايا عالمية وإنسانية مشتركة[١٢].

ربما عارض غادامير توظيف التفسير في «تدمير» النص كما وصفه (إشارة إلى تفكيكية فوكو ثم دريدا)، وفرّق بين التفكيك والتحليل من ناحية و«التفكيكية» كنزعة من ناحية أخرى تحلل النص في سياقه ونسبيته التاريخية في دراستها علاقة المعرفة بالقوة تارة[١٣]، أو تخرجه منهما بالكلية وتعطي القارئ سلطة كاملة عليه تارة أخرى، وهي في ذلك تدور بين موت النص وموت المؤلف. ورفض وصف اللغة بأنها «أداة» كما ذهب فتغنشتاين، فهي لدى غادامير لا يمكن أن تكون أداة محضة وذلك ببساطة لأننا نستطيع السيطرة على الأداة أما اللغة فلا. والأداة إذا استفرغت وظيفتها يمكن تنحيتها جانباً وتوظيف واحدة أخرى في حين أن الصمت هو بديل اللغة وبه يهيمن السكون على جوهر الوجود الذي يميز الإنسان من الحيوان، فلا

---

(١١) المصدر نفسه، ص٤٦٠.

(١٢) المصدر نفسه، ص٤٧٨.

(١٣) Ibid., Band I, p. 350 and pp. 174 - 183.

انظر أيضاً تحليل ماديسون للنقد الذي قدمه غادامير للتفكيكية الفرنسية ونزعتها العدمية:

Gary Madison, "Beyond Seriousness and Frevolity: A Gadamerian Response to Deconstruction," in: Hugh J. Silverman, ed., *Gadamer and Hermeneutics* (New York: Routledge, 1991), p. 121.

خيار هنا في تركها أو الاستغناء عنها(١٤)، وعبر توليد آفاق المعاني و«انصهارها» تتولد المعرفة(١٥)، فالتفسيرية ليست فقط منشغلة بتحليل النص بل بفن الفهم ذاته والتنظير له ولعلاقته بالمعنى وبالوجود والفلسفة والتاريخ (من هنا أهميته لفهم نصوص معاصرة تستند إلى شرعية «النص الحي في التاريخ» (الوحي) و«النص التاريخي» (الفقه))(١٦)، وجوهر التفسيرية هو جدلية السؤال التفسيري والسعي إلى استكشاف الإجابة في النص، كما يصف المعرفة المتولّدة من هذه العلاقة الجدلية بين النص وقارئه بأنها سَعْيٌ إلى الوصول إلى أفق المعنى، وأن هذا السعي إلى المعرفة طلب لـ «نور الحقيقة»، وهو الوصف المتجاوز المتعالي ذاته الذي نجده متكرراً في كتابات الفلسفة الألمانية المثالية والغائب بل تم إقصاؤه من المدرسة التفكيكية(١٧).

يستخدم غادامير أيضاً بشكل متكرر كلمات من قبيل «ماقبل الفهم» و«ماقبل الرؤية»، وهذه الـ «ماقبلية» ولا شك تأثرت بفكرة المعاني المسبقة في العقل لكانط، وهي مثالية في التعامل مع «الخيال» الإسلامي. ويقارن غادامير في الجزء الأول من **الحقيقة والمنهج** بين الكلمة الربانية والكلمة الإنسانية، فيرى الأولى محيطة بالمعنى لا قصور فيها، في حين أن الكلمة الإنسانية محدودة بحدود الفهم والوعي الإنساني. المساحة الفارقة هي مساحة التأويل الإسلامي في الفكر لما هي «السياسة

---

(١٤) Ibid., Band I, pp. 147 - 149, and Band II, pp. 387 and 410.

(١٥) Ibid., Band I, p. 350.

(١٦) Ibid., Band II, pp. 231 - 251.

(١٧) Ibid, p. 478.

الشرعية»، وليس ما يجب أن يشغلنا فقط هو كيف صاغ الإسلاميون خطابهم، بل لماذا صاغوه بهذه الكيفية على الرغم من وجود بدائل مختلفة للاجتهاد[١٨].

سبر الأغوار واستيعاب الأساطير

من المهم أيضاً مع تحليل المفاهيم تلمّس كيف يتحول مفهوم ما إلى أسطورة، لا تتم مراجعته ويتقبله الجمهور الذي يتبنى هذا الخطاب وكأنه «أيقونة»، لذا فإننا إلى جانب تحليل المفاهيم يجب أن نسعى إلى استكشاف «الأساطير» التي تحكم الخيال السياسي للإسلاميين ووظيفتها، ولفظة «الأساطير» هنا نستخدمها بالمعنى المنهجي العميق في النظرية الاجتماعية (بل ربما أيضاً بمعنى المفهوم الموروث من دون مراجعة من تاريخ اجتماعي ما يقف بين الثقافة ومصادرها الأصلية)، أي الرؤى المهيمنة على النسق المفاهيمي التي تشكله بصورته المحددة في مرحلته التاريخية، التي يؤدي كشف المتغير والثابت فيها، النقي والموروث، المقدس والعقلي ـ الاجتهادي ـ البشري، إلى تحول هذا النسق و«تجديده» بالمعنى الإسلامي في الوصف النبوي الدقيق، فـ «الأساطير الحاكمة» هي التصورات السائدة «عن» المفاهيم والمستقرة لفترة طويلة وليست المفاهيم ذاتها، وبذلك لا تكون الأسطورة هي الشريعة مثلاً كمفهوم، بل هي كيف تصوّر الإسلاميون المفهوم وما مساحاته الدلالية في الخيال السياسي الذي قصره على القانون مثلاً من دون الأخلاق

(١٨) Hans - Georg Gadamer, *Gesammelte Werke, Band 3: Neuere Philosophie* (Tübingen: J. C. B Mohr, 1987), pp. 308 - 319.

والقيم، ولا يكون مناط التجديد عندئذٍ نقض المفهوم بل تجديد التصور ـ وربما نتمادى فنزعم: استعادة جوهر المفهوم وقوته التوليدية، وهو تجديد يعود بالمفهوم إلى أصوله من ناحية (فقه التأصيل) ويعيد فهمه في ضوء شروط الواقع من ناحية أخرى (فقه التنزيل) في الوقت ذاته يفتح له أفقاً مستقبلياً جديداً (فقه التأويل)، وعبر هذه الجدلية يُعاد تشكيل النسق مجدداً فيتجدد أمر الدين في النسق المفاهيمي الإسلامي كما ينص الحديث النبوي، أو تحدث الثورة المفاهيمية كما يسميها توماس كوهن، وهكذا. ونقطة البداية هي «اقرأ» ـ القراءة والفهم، واستكشاف الخيال المنعكس في مرآة النص الفكري.

إن الأساطير إذاً هي الأفكار الحاكمة، والمتحكمة في نسق فكري ما، لفترة طويلة، فلا تتعرض للمراجعة أو النقد والتمحيص، حتى تعجز عن تفسير الواقع أو تغييره، فيشهد النسق الفكري تحوّلاً عنها إلى غيرها، وهنا يشهد النسق الفكري «نقلة معرفية» وربما تحوّلاً في مساره التاريخي الواقعي.

علم الاجتماع مثلاً شهد عودة الاهتمام بالأسطورة كمفهوم نظري وتحليلي باعتبارها أداة لفهم الواقع وتفسيره عبر نسق أفكار جماعي في ثقافة ما، فيرى بيرك أنها ليست نقيض علم التاريخ بل هي قصص كبرى لها وظيفة تفسيرية مهمة ودور محوري في دعم الرابطة الاجتماعية وأنها تعبير عن اللاوعي الجماعي، هذا اللاوعي غير مناقض بدوره للعقلانية بالضرورة بل هو مساحة من مساحات العقل الإنساني[١٩]، ويضرب بيرك

(١٩) Peter Burke, *History and Social Theory* (Cambridge: Polity Press, 1992), pp. 101 - 103.

مثالاً بالماغنا كارتا لا باعتبارها نصاً فقط، إنما باعتبارها أيضاً أسطورة أضفت الشرعية على نظم سياسية متتالية[20]، مثلما يضع شادويك فكرة العقد الاجتماعي ضمن الأساطير الليبرالية الكبرى النافعة التي دعمت حقوق الشعوب وأسست كذلك الرابطة السياسية على الاختيار الحر... العقلاني[21].

ذهب بعض علماء الاجتماع إلى إعادة اكتشاف الوظائف الاجتماعية المختلفة للأسطورة واستخدام المفهوم ذاته في مواجهة بعض المسلّمات في الدوائر العلمية ذاتها، فنجد سوزان باد تدعو إلى توسيع دلالات مفهوم الأسطورة لتشمل مسلّمات العلمانية التي استقر الظن طويلاً على أنها يقين علمي[22]، وفايتس في دراسته مفاهيم العلوم الإنسانية يذهب إلى أن الزعم بأن المفاهيم الاجتماعية والإنسانية يمكن ضبطها مثل المفاهيم العلمية للعلوم الطبيعية هو ذاته «أسطورة»[23]، وذهب كازانوفا إلى حد وصف مفهوم العلمانية ذاته بأنه «أسطورة» الحداثة ودعا إلى مراجعته مع نمو الوعي داخل علم الاجتماع الديني بأن الدين لن يزول من الحياة الاجتماعية وأنه يؤدي دوراً متزايداً في المجتمعات الحديثة والعلاقات الدولية[24] كذلك، أي إننا نشهد

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص٩٨ ـ ١٠١.

(٢١) Owen Chadwick, *The Secularisation of the European Mind in the 19th Century* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1979), pp. 120 - 123 and 264 - 265.

(٢٢) Susan Budd, *Sociologists and Religion, Themes and Issues in Modern Society* (London: Collier Macmillan Publications, 1973), p. 156.

(٢٣) Morris Weitz, *Theories of Concepts: A History of the Major Philosophical Tradition* (New York: Routledge, 1988), p. x1.

(٢٤) Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994), p. 11.

عودة إلى دراسة تحكم الأساطير المتداولة داخل الجماعة العلمية في مسار حقل من الحقول وتطوره عند محاولة فهم تطور العلم، وهو ما يشجع الدارس لخطاب ما على النظر في أساطيره الأساسية وإمكانات التغيير الفكري والمفاهيمي ومساراته.

ربما تتجلّى الأسطورة في مجاز، مثل تشبيه الدولة بجسد وحش خرافي لدى هوبز، يتكوّن من أجساد آحاد الأفراد، وتتحوّل الدولة من مفهوم إلى أسطورة تستدعي صوراً ذهنية وتكتسب شرعيتها من هذا التصور وقوتها من سيطرة تلك الصورة/ الأسطورة على العقل.

ويذهب جورج لاكوف، الذي درس الصور الذهنية والمجازية في تعريفات المفاهيم في المعاجم والقواميس وبحث في تواتر الاستعارة المفاهيمية من حقل إلى حقل ومن مجال علمي إلى آخر، إلى أن المجاز أو الاستعارة ليست فقط أسلوباً بلاغياً لكنها طريقة تفكير تتم بها إعادة تشكيل الخرائط الذهنية والمفاهيمية وكسر دوائر الإدراك الجامدة، أي إنها أداة لتطوير المفاهيم والنقلات المعرفية، وكان أبرز أمثلة ذكرها هو الاستخدام المتكرر في الخطاب السياسي لاستعارة الوطن الأم أو الدولة الصديقة وغيرها من الأمثلة(٢٥).

فما هي التصورات الحاكمة للمثالية السياسية للإسلاميين بتنوّعاتها، ثم هل تقبل التعارف والتشبيك مع رؤى الديمقراطية في بعض جوانبها وما هي هذه الجوانب، وأين تقع مساحات الاختلاف التي تنذر بالتدافع وقد تؤدي إلى التنافر بأشكاله المختلفة.

---

(٢٥) Georgr Lakoff, "The Contermporary Theory of Metaphor," in: Andrew Ortony, ed., *Metaphor and Thought* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1993), pp. 203 - 204 and 210.

يبقى السؤال:

هل هناك إمكانية لميلاد تيارات إسلامية ديمقراطية؟ محتاجاً إلى مراجعة في منطقه وفلسفته، فقبول التعدد الفكري والشفافية وتداول السلطة وغيرها من ملامح النظم العادلة لا تبدأ بنقطة انطلاق بل هي تعكس منزعاً إنسانياً كامناً في الرؤى الإنسانية، ومنها تلك التي تعتمد على شرعية دينية، فنحن لسنا أمام قرار يُفرَض من الداخل الإسلامي أو الآخر الليبرالي، بل نحن أمام عملية مستمرة داخل منظومة فكرية تتراوح بين التجديد والانفتاح والأنسنة، وبين الانغلاق والجمود وتعطيل العقل الاجتهادي، وهكذا يصبح هذا الاقتراب في النظر مهماً لفهم فكر التيار الإسلامي بين «التشكل» (Morphology) و«الاصطناعي» (Artificial)، فعلاقات الداخل والخارج مهمة وفي لحظات هي بالغة الحساسية، ومن هنا أيضاً أهمية الإشارة إلى أثر نمو تيار ديمقراطي إسلامي عربي أصيل وشحذ خطابه عبر الاجتهاد السياسي عند الإسلاميين في العالم العربي، وأثر تصنيع خطاب إسلامي ليبرالي أيضاً في رؤى الإسلاميين خاصة في ظل دعم السياسات الفعلية للنظم الليبرالية الغربية للدكتاتوريات الرخوة في العالم العربي لمصلحة ليبرالية اقتصادية وأسواق مفتوحة على حساب المستقبل الديمقراطي ذاته، وما قد يؤدي إليه ذلك من إعاقة حقيقية لأي جهود للاجتهاد الإسلامي في القضايا السياسية في السياق العربي لمصلحة اتجاهات المواجهة الحتمية والقوة المسلحة في مقاومة الاستبداد والإمبراطورية معاً. فمناخ الهيمنة وبيئة المواجهة ليست المناخ الأمثل للاجتهاد العميق، وهذا البحث إذاً يسعى إلى الفهم التحليلي، لكن تظل السياقات الجيوبوليتيكية تهيمن على بيئته البحثية بشكل خانق.

(٢)
مساحة المنار الجديد: خرائط التفكير ولغة التعبير

المنار الجديد: الساحة والمساحة

اخترنا مجلة **المنار الجديد** لننطلق منها في قراءتنا النصوص التي أنتجتها مجموعة من الإسلاميين مؤخراً لأننا اعتبرناها منبراً من منابر الإسلاميين يستحق الالتفات والمتابعة.

فلا يخفى على أحد ما يلاقيه الإسلاميون من تقييد لحريتهم في التعبير، تنظيماتهم «محجوبة عن الشرعية»، وصحفهم ومجلاتهم مصادرة وممنوعة، ووجوههم لا تجد طريقها إلى الإعلام الرسمي حتى وإن كانوا من أبرز المتخصصين في فروع العلم والفكر والثقافة، لا ينجو من هذا في ساحة الإعلام الرسمي إلا الرموز الفكرية غير التنظيمية (مثل الدكتور سليم العوا أو الأستاذ طارق البشري والأستاذ فهمي هويدي) وبعض أفراد من حزب الوسط أيضاً.

لا يملك الإسلاميون بفصائلهم مطبوعة مستقلة تعبّر عنهم

بحرية وتعكس أطيافهم من دون ضغوط سياسية أو حسابات حزبية (جريدة **آفاق عربية** ليست مثالية كحالة ومجلة **الدعوة** وجريدة **الشعب** مُصادَرَتان).

يبقى بالتأكيد منافذ أخرى يمكن الباحثون دراسة أفكارهم عبر النظر فيها، أهمها الفضائيات التي تفرد لهم مساحة لا بأس بها، خصوصاً في البرامج الحوارية، ثم الصحف العربية التي تنشر مقالاتهم كجريدة **الحياة**، ثم مواقع الحركات الإسلامية على شبكة الإنترنت (خصوصاً موقع الإخوان)، وأخيراً مطبوعاتهم وكتاباتهم المنشورة: بانفراد أو باشتراك ـ خصوصاً في الندوات الفكرية المتخصصة وما يصدر عنها من كتب.

في ظل هذا الوضع تبدو مجلة **المنار الجديد** مساحة نموذجية للدراسة وساحة فريدة متنوعة الأطياف للاقتراب من التصوّر الإسلامي للحركيين في شأن واقع الحركة ومستقبلها، وملامح المشروع السياسي، وفهم البيئة السياسية المحلية والدولية.

بدأ إصدار مجلة **المنار الجديد** في شتاء ١٩٩٨، وهي تضم في هيئة المستشارين أسماء متنوّعة المشارب من عبد الوهاب المسيري ونادية مصطفى وعبد الرزاق الشايجي ويوسف القرضاوي ومحمد عمارة، أي إنها تجمع فيها من ينتمون إلى مدرسة الإخوان فكرياً مع أكاديميين مستقلين مع من يمثلون «السلفية العلمية» من أساتذة الشريعة.

باستعراض الكتّاب الذين ساهموا أيضاً بمقالات في أعدادها التي وصلت إلى نيّف وعشرين عدداً نجد مقالات كتبها حركيون من الإخوان والوسط والسلف والمستقلين الذين انشقوا

عن تيارات سياسية، وهناك أكاديميون وباحثون، وأصوات من الناصريين والأقباط تقدّم رؤاها وتناقش.

إذاً، تبدو **المنار الجديد** منصة جديرة بالنظر، وهي ما زالت تصدر ولم يتم إغلاقها أو مصادرتها.

إضافة إلى أن الذي يثير الاهتمام بالمجلة هو أنها أعلنت عبر الاختيار الدقيق للاسم وتقديم نفسها في العدد الأول إلى القراء بأنها تقتبس اسمها من اسم مجلة **المنار** التي أسسها الشيخ رشيد رضا، فهي تبني على هذه الشرعية لأئمة الإصلاح، وتعلن أنها ساحة «مقالات وأبحاث في فلسفة الدين وشؤون الاجتماع والعمران»، ويصف المحرر جمال سلطان في افتتاحية العدد الأول المجلة بأنها ستتسم بالاستقلال واستشراف المستقبل والوسطية والسلفية، لأن «صلاح هذه الأمة لا يكون إلا بما صلح به أوّلها»[(1)] أما محمد عمارة في الإجابة عن سؤال «لماذا **المنار**؟» فيقول إنها «... الحاجة المتجددة لتبصير الأمة بالفروق بين الديني الإلهي وبين العادات والتقاليد والأعراف...»[(2)]، وهو ما يتسق مع العنوان الفرعي للمجلة، أن تكون ـ مرة أخرى ـ «مقالات وأبحاث في فلسفة الدين وشؤون الاجتماع والعمران». من هنا نبدأ المطالعة، وبهذا الهدف في خلفيتنا نقرأ أعداد **المنار الجديد** لنستكشف ما تقدّمه عن هذه المنطلقات

---

(١) جمال سلطان، «حكاية المنار الجديد،» **المنار الجديد**، العدد ١ (شتاء ١٩٩٨)، ص٤ ـ ٦.

(٢) محمد عمارة، «لماذا المنار؟،» **المنار الجديد**، العدد ١ (شتاء ١٩٩٨)، ص١٤.

الكبرى الثلاثة للنهضة. لكننا نجد بعد القراءة المسحية غياباً تاماً لأي مقالات في فلسفة الدين، أو شؤون الاجتماع الذي ولدت في ظله **المنار الجديد** مع مطلع قرن ميلادي، بل ألفية جديدة تشهد رأسمالية ما بعد صناعية، وعولمة اتصالية، وحوارات دينية ـ ثقافية عبر قومية، أو أي مساهمة في تطوير «فلسفة العمران» التي يجب أن يؤسسها الإسلاميون بالضرورة داخل (أو فوق) المدن الحداثية التي تحولت لتصبح مساحات كوزموبوليتانية.

نجد في الحقيقة أن معظم المقولات تنتظم حول ثلاثة محاور:

ـ هموم الداخل الحركي، ومراجعات الحركيين لمسيرة العمل السياسي وعلاقتهم بالدولة.

ـ بعض الأفكار حول ملامح المشروع السياسي الذي يقدّمه الإسلاميون: تصوّر السياسة ـ وضع الأقباط ـ وضع المرأة.

ـ العلاقة بالعالم بالمعنى الواسع وإدراك مستجداته.

فلنطالع أبرز الأفكار والمقولات المبثوثة في النصوص المنشورة حول تلك المحاور.

أولاً: هموم الحركة والنقد الذاتي

يتضح بجلاء أن هناك مراجعة للواقع الحركي، هموم أزمته تنعكس في عدد من المقالات التي تسعى إلى تحليل مسيرة الحركات ومستقبل العمل الإسلامي في المجال السياسي.

أبرز الأصوات التي شاركت منذ العدد الأول ـ وعبر الأعداد ـ بأكثر من مقالة هو كمال السعيد حبيب الذي كان ينتمي إلى جماعة الجهاد وصدر بحقه حكماً بالسجن عشر

سنوات في الثمانينيات، وخرج في التسعينيات بعد أن بدأ دراسته العليا في العلوم السياسية في أثناء سجنه.

يرى كمال السعيد بعد استعراض تطور الحركة الإسلامية منذ نشأتها في تيار الإخوان، ثم محنتها، ثم نمو الجماعة الإسلامية في السبعينيات، ثم تطورها، ثم صدامها مع النظام، أن الحركة الإسلامية اليوم عليها نبذ العنف والسعي إلى العمل السياسي من خلال النظام الحزبي، وأخيراً العودة إلى قواعدها الأصلية: الأخلاقية والدعوية والتربوية. فالسياسة مشكلتها أنها شغلت الحركة عن تلك المنطلقات وأغرتها بالعنف، ويجب أن تعيد الحركة ترتيب أوراقها وتعود حركة دعوية تربوية تشارك بجهد محسوب في العمل السياسي الحزبي[٣].

وفي مقالة أخرى عن الإسلاميين والانتخابات النيابية يعطي مبرراً للتحول إلى العمل الحزبي ونبذ العنف الذي اقترحه بأنه السبيل «لعدم ترك الساحة خالية للقوى الأخرى كاللادينيين والانتهازيين أصحاب المصالح الخاصة والذين يكرسون الفساد ويتحركون ضد قيم الأمة ومصالحها»[٤]، أي إن هدف العمل الحزبي هو إقصاء التيارات الأخرى وليس التعاون معها لتحقيق المصالح القومية. والخصوم ليسوا وطنيين تختلف رؤيتهم للمصالح بل هم كما تصفهم الكلمات السابقة.

---

(٣) كمال السعيد حبيب، «الحركة الإسلامية المعاصرة: رؤية من الداخل،» **المنار الجديد**، العدد ١ (شتاء ١٩٩٨)، ص٤٢ ـ ٤٨ و٥٤ ـ ٥٥.

(٤) كمال السعيد حبيب، «الإسلاميون والانتخابات النيابية،» **المنار الجديد**، العدد ٦ (ربيع ١٩٩٩)، ص٣٠ ـ ٣٣.

الاجتهاد المطلوب في هذا السياق هو «الاجتهاد في ابتداع الوسائل في كل ما يتصل بقضايا الواقع المتجددة ومشكلاته، فهو فريضة إسلامية بما في ذلك الاجتهاد في إيجاد وسائل لكيفية إقامة الدولة الإسلامية». فالغاية الكبرى هي إقامة الدولة، والاجتهاد «وسيلة» للوصول إلى هذه الغاية موضع الإجماع(٥).

وفي مقالة ثالثة «خبرة الحركة الإسلامية المعاصرة في مصر»، يرى كمال السعيد أن الخلل في مسيرة الحركة كان سببه: فقراً في أصول الفقه أثمر خللاً في فقه التنزيل، وغياب نظرية سياسية واضحة في التعامل مع النظام السياسي، وتفاؤلاً بالقدرة الذاتية للحركة، لذا فالواجب إعادة الاعتبار إلى علماء الشريعة والمؤسسات الدينية والاجتهاد السياسي(٦)، أي يرى كمال السعيد أن المشكلة الأساسية كانت غياب الفقه السليم بالدين وتجاهل العلماء وغياب الفقه السياسي وتبني العنف، والحل هو العودة إلى التربية والدعوة، مع دخول السياسة حتى لا تصبح حكراً على الانتهازيين، وكذلك السعي لإقامة الدولة الإسلامية.

يسكت كمال السعيد تماماً عن فقه الدولة ذاته في تصور الإسلاميين، وكأن العودة إلى التربية ستورث الإسلاميين نيل المراد وهو تأسيس الدولة الإسلامية، والمشاركة الحزبية لعدم تمكين المنتفعين من السياسة من التقوي بالأحزاب. الدولة إذاً كمفهوم مستقرة، لم يلمح كمال السعيد إلى أن هناك مشكلة في

---

(٥) المصدر نفسه، ص٣٤.

(٦) كمال السعيد حبيب، «خبرة الحركة الإسلامية المعاصرة في مصر،» **المنار الجديد**، العدد ١٢ (خريف ٢٠٠٠)، ص١٢، ١٦ و٢١ ـ ٢٣.

مركزية تصور الدولة لدى الحركات بل كانت حدود المشكلة تطويرَ فقهِ تعاملٍ سياسي مع الأنظمة، فهذه حدود خياله السياسي.

قيادي بارز من الجماعة الإسلامية أيضاً يكتب وإن اتضح اختلاف أفقه عن كمال حبيب وغلبة المنزع التنظيمي عليه، وهو صلاح هاشم الذي يرى أن الحكومة من جانبها عليها تغيير كل ما انتقدته الجماعة بغض النظر عن أسلوبها السابق، فهو متمسك بالبرنامج الذي يتضمن استعادة المضمون الإسلامي لمناهج التعليم الذي يرى أن النظام قام بمسخها «حفاظاً على مشاعر الأقباط»، وترشيد الإعلام، وضمان استقلال القضاء وإلغاء أحكام الطوارئ واستقلال الإفتاء والأزهر وغيرها من المطالب المشروعة في شأن الحرية السياسية وسيادة القانون واحترام الثقافة الإسلامية، ويدرج أمرين غاية في الأهمية يذكرهما من دون بسط أو شرح: «السير قُدُماً بخطوات مدروسة نحو تطبيق الشريعة الإسلامية وتهيئة المجتمع لذلك» . . . و«وضع ضوابط وقيود تحكم حركة السياحة في مصر والتزام السائحين بالقيم والعادات المصرية الأصيلة»، وكلاهما من أكثر القضايا التي بررت اللجوء إلى العنف، لكن مقالة واحدةً لقيادي من قيادات الجماعات الإسلامية أو الإخوان أو المفكرين لم تتعرض لا لتطبيق الشريعة وإشكالاته ومجالاته وقطاعاته ودلالاته بالنسبة إلى التشريعات التي يتقاطع فيها القانون الوطني مع الدولي ولو تحريراً لمساحات الاجتهاد المنشودة، أو لقضية السياحة التي هي من أكثر القضايا المجتمعية والاقتصادية تشابكاً والمسكوت عنها تماماً في الجدل الثقافي بل الحركي الإسلامي وكأنها مساحة مقدسة لا تجوز مناقشة مشكلاتها، لأنها مساحة تنازع غامضة بين النظام

وحساباته الاستثمارية والاقتصادية، والجماعات برؤاها الأخلاقية البسيطة ـ وسنعود إلى تلك النقطة ثانية بعد قليل ـ المهم أن صلاح هاشم ناقش بشكل جيد عنوان مقالته، لكن مراجعة صورة الإسلاميين عن مفهوم السلطة ذاته لم يشغله كثيراً[٧].

قيادي حركي آخر تحوّل من الجماعة الإسلامية إلى الإخوان ثم صار في حزب الوسط هو أبو العلا ماضي الذي يؤكد أهمية حسم الجماعات الإسلامية خيار نبذ العنف بقوة، ويحلل مسيرتها تشكلاً وانقساماً، ويرى أن فتاوى الجهاد ضد الدولة نتجت من غياب دور العلماء في الحركة الذي كان نتيجة فقدان مؤسسات الأزهر والإفتاء مصداقيتها لديهم، والحل في رأيه هو دعم استقلال الأزهر وتطويره وعودة الأوقاف أيضاً كياناً مستقلاً، وإطلاق المجال للحريات، وعلى استحياء يشير بجملة واحدة إلى أهمية «... مراعاة البعد الاقتصادي وتبعات سياسات الخصخصة على الفئات الأكثر تضرراً...». ويذكر أيضاً في المقالة: ضرورة «الالتفات» إلى قضية العدالة الاجتماعية حتى يمكن تلافي اللجوء إلى العنف»[٨]، أي إنه يرى

---

(٧) انظر: صلاح هاشم، «الصراع بين الحركة الإسلامية والسلطة.. الأسباب والعلاج،» **المنار الجديد**، العدد ٦ (ربيع ١٩٩٩)، ص٩٢ ـ ٩٥.

(٨) أبو العلا ماضي، «جماعات العنف المصرية المرتبطة بالإسلام: الجذور التاريخية والأسس الفكرية والمستقبل،» **المنار الجديد**، العدد ٣ (صيف ١٩٩٨)، ص٦٠ ـ ٦٢.

ومن الطريف أن المقالة ترى أن من سلبيات أحداث العنف أنها أدت إلى فقدان أموال من مصادر أهمها السياحة والاستثمار الخارجي، من دون إشارة إلى موقف ولو عابر من السياحة والمجالات التي يوجَّه إليها الاستثمار. وهذه الإشارات السريعة تعكس الرغبة في تأكيد اعتدال الخطاب من دون دخول في التفاصيل التي تستلزم موقفاً =

أن المشكلة سياسية، والعلاج سياسي، وكأن استقلال الأزهر سيتحقق بقرار، وكذا عودة مؤسسة الأوقاف للناس، وعودة الحريات. أما العبء الاقتصادي للأزهر ومؤسساته حال استقلاله وكيف سيدار، والتعقيد الاقتصادي لسياسات الخصخصة، والسياسة الاقتصادية العامة وقضايا الفساد... وغيرها من مقومات فقدان الثقة واللجوء إلى العنف، فلا يشير إليها، ولا يذكر كيفية تحقيق الحريات في ظل هذا الفقر المتنامي واقعياً.

وكتب عصام العريان بدوره، وهو القيادي الإخواني وعضو مجلس الشعب السابق عن الإخوان والنقابي البارز، مقالةً عن أهمية التعددية الحزبية يختلف رأيه فيها مع تصور كمال السعيد حبيب، فهو في مقالته يعرض خبرة الحركة الإسلامية في السودان، لكنه يشدد على تطوير فقه سياسي لا ينفرد بالسلطة بل

= واضحاً ومفصلاً من قضايا شائكة، وهي أقرب للإشارات السياسية التي يتم إرسالها عبر الفضاء السياسي للأطراف الأخرى، في حين لا توجد مقالة واحد في **المنار الجديد** تناقش كيف يمكن تطوير رؤية للسياحة كمصدر دخل قومي مع مراعاة الجوانب الاجتماعية والآثار المترتبة على تحولها من مسار ثقافي إلى سياحة متعة، وكل الإشكاليات الحقيقية التي لم تؤدِّ إلى نشأة العنف فقط إنّما إلى توجيهه إلى قطاع السياحة تحديداً بما يمثله من نسق للدخل وللقيم يتقاطع فيه الخاص الثقافي مع العالمي، وهي مساحة حاول مكرم محمد أحمد في حواراته مع القيادات السجينة للجماعة الإسلامية مناقشتها باستفاضة وردودهم عليه بالغة العمومية وتوظف الفقه في موضع الاجتهاد السياسي والاجتماعي، فتقول بمسلّمات من قبيل حق الأمان للزائر وحرمة دمه، من دون مناقشة تتوازى مع النقد الذي تتعرض له مساحات السياحة في مجتمعات كثيرة من الناحية الاقتصادية والاجتماعية. ويبدو تعبير «نبذ العنف» سحرياً يتوقع من يستخدمه أنه سيحل الأزمة ويحقق أفقاً أفضل للحركة، وهذه لا يمكن تسميتها «مراجعة» لأنها لا تتضمن اجتهاداً مختلفاً في القضايا التي ولّدت العنف والمساحات التي توجّه إليها.

يسعى إلى بناء «وفاق وطني» لأن الملفات الوطنية الرئيسة يجب ألا ينفرد بها فصيل سياسي، لكنه يشترك مع كمال السعيد حبيب في تحليله في شأن سبب تعثر الحركة وأزمتها وأن العلاج هو العودة إلى القواعد «التربوية الدعوية» الأساسية للحركة؛ حيث انشغلت الحركة بالسياسة عن التربية فحدثت الفرقة والتنازع[(٩)]، أي إن المشكلة ليست في تصوراتها عن الحكم ولا في ممارستها سلطة مركزية مثل أي نظام لأنها ببساطة ورثت بنية مركزية وتحديثية للدولة بلا نظرية محددة لتحجيم وإعادة هيكلة جهاز الدولة، بل المشكلة في «التربية» بالمعنى الدعوي والحركي!

أما في تحليله الحركة المغربية فإنه يركز على دروس الخبرات السابقة نظراً إلى أنها ليست في سدة الحكم، فينصح بحسم عدد من القضايا الفقهية مثل المشاركة في حكومة علمانية وتطوير الوسائل والخطاب وتأكيد الالتزام بتداول السلطة، أي إنه يرشد لتجنب أخطاء من سبق من الحركات، لكنه مثلاً لا ينصح بالاهتمام بالتربية حتى لا تلقى مصير السودان، أو الالتفات إلى أهمية المجتمع المدني مثل الحركة في مصر الآن، فالتقدم الملموس للحركة في الواقع المغربي السياسي يحصر أفكاره في مجال تطوير هذا الوجود، لكن النظرة الكلية ومراجعات فقه الدولة وفلسفتها تغيبان مرة أخرى في تصور إسلامي يفترض أن يكون مختلفاً[(١٠)].

---

(٩) عصام العريان، «خبرة الحركة الإسلامية في السودان،» **المنار الجديد**، العدد ١٤ (ربيع ٢٠٠١)، ص٥٨ ـ ٦٥.

(١٠) عصام العريان، «الحركة الإسلامية المغربية: آفاق وتحديات،» **المنار الجديد**، العدد ١٦ (خريف ٢٠٠١)، ص٧١ ـ ٧٢.

على هامش تلك الأطروحات المركزية نجد افتتاحيات جمال سلطان الذي يقترب من التيار السلفي المستنير تلقي بفكرة هنا أو هناك عن الخطوط نفسها، ففي افتتاحياته نجد التركيز على المراجعات منصباً على التعامل السياسي وخيارات نبذ العنف، لكنه لا يقدم نقداً للدولة كمفهوم وتصور. الحل هو في أن يتحول «جهاد» الجماعات الإسلامية ضد الدولة إلى «جهاد سلمي»، أما مراجعات فقه الدولة ذاتها أو أولوية أسلمة الدولة فغائبة تماماً[11]. وهو يحتفي بمراجعات الجماعات الإسلامية ويطالب ـ عن حق ـ بمراجعات موازية من السلطة، ويحذّر الإخوان من تكرار القول إنهم كانوا الأسبق إلى نبذ العنف لأن في ذلك شماتة، كما أن في السكوت عن الجرائم التي ارتكبتها الدولة في أثناء مقاومة تلك الجماعات تدليلاً زائداً للحكومة ورفع الإثم عن أخطائها في حق الأمة ولا نجد أثراً بالمرة لمراجعة فقه الدولة، بل كل الخلاف حول الوسائل، والمطلوب باختصار من الحركات تجاوز المراهقة الفكرية والالتزام بأن يكون «. . . تغيير النظم بسبل قانونية ودستورية وبكل ما يتيحه النضال السلمي والسياسي من آليات مشروعة»[12].

ولا يجد القارئ كلاماً «في» نظرية الدولة وضرورة مراجعة مركزيتها لدى الحركة الإسلامية في تطويرها رؤاها وخطابها، وضرورة إعادة تعريف السياسة في فهم الحركة في ظل تحولات

---

(١١) جمال سلطان، «الحركة الإسلامية في مصر على طرق الجهاد السلمي،» **المنار الجديد**، العدد ٥ (شتاء ١٩٩٩)، ص٤ ـ ٨.

(١٢) جمال سلطان، «مراجعات الجماعة ومراجعات الآخرين المنتظرة،» **المنار الجديد**، العدد ١٨ (ربيع ٢٠٠٢)، ص٤ ـ ٧.

نوعية في الظواهر السياسية، إلا لدى المتخصصين في العلوم السياسية ممن هم على هامش الحركات، لا يعيدون طرح الرؤية ذاتها مع تطوير الوسائل فقط، إنما يراجعون المنطلقات ذاتها بعمق، فيكتب هشام جعفر أن الأهم من تكرار الموافقة على العمل الحزبي هو النظر إلى «ما بعد الأحزاب السياسية»، وتأكيد أولوية الحرية في القيم السياسية، وإعادة تعريف السياسة بما يتجاوز الانتخابات، والالتفات إلى أهمية العمل المدني والنقابي بما يتجاوز اعتبارها مساحات تم حبس الإخوان فيها لأن قنوات الحزبية مغلقة أمامهم، وأهمية تربية كوادر مدنية ونقابية تختلف عن الكوادر السياسية، وهي أفكار كلها في قلب المراجعة للنسق المفاهيمي والقيمي وأولوياته[١٣].

بدوره يكتب علاء النادي عن إشكالية التغيير لدى الحركة الإسلامية ويرى أنها المدخل الرئيس لإعادة بناء تصوراتها بشكل نقدي يتجاوز الرؤى السائدة التي انصرفت في نظره إلى التغيير الفوقي وهيكل الدولة وأهملت التغيير التحتي، فالدولة «أسطورة خلبت لب الإسلاميين»، ولأنهم لم يطوروا مشروعهم لانشغالهم بالوصول إليها كانت النتيجة «قزمية تصور الفضائل الإسلامية لمشروع التغيير وبالتالي تضخيم الذات والتمركز حولها»[١٤].

صوت آخر يشترك في هذا التوجه هو حامد عبد الماجد

---

(١٣) هشام جعفر، «قراءة في تجربة العمل الإسلامي مع السياسة،» **المنار الجديد**، العدد ٤ (خريف ١٩٩٨)، ص٩٩ ـ ١٠٣.

(١٤) علاء النادي، «الحركة الإسلامية وإشكاليات التغيير،» **المنار الجديد**، العدد ١٨ (ربيع ٢٠٠٢)، ص٧٦ ـ ٨٩.

الذي يرى أن الخلل الرئيس في فهم الحركات الإسلامية الواقع يكمن في الجهل بالتاريخ المعاصر وخبرات حركات التغيير الأخرى التي تتشارك معها في مواجهة تحديات التغيير في مناخ تخلف واستبداد متشابه وفي ظل واقع دولي واحد، بل لأي حد راجعت هي (بمعنى مراجعة النسق الذي نعنيه) تجاربها، ولأن المراجعة النقدية الحقيقية غائبة فهو يرى أن الحركات عرضة للتراجع والتآكل من ناحية، ومن ناحية أخرى صارت جزءاً من المشروع التحديثي للدولة المتغربة، أي بتبني مفاهيم السياسة السائدة(١٥).

ثانياً: رؤية المشروع

منذ العدد الأول يرى محمد عمارة أن «من مقوّمات الإصلاح الديني الإصلاح السياسي المدني، على أن الإصلاحيْن متلازمان في الأمة الإسلامية ولا يقوم أحدهما حق القيام إلا بالآخر، والشريعة الإسلامية هادية للإصلاحيْن»، ثم يرى أن الإصلاح يستلزم تطوير علوم التمدن المدني مع الاحتفاظ بالتميز في العقائد والفلسفات والشرائع(١٦)، فتتضح في هذه النظرة البسيطة إمكانية الفصل، وهي بسيطة لأنها لا تدخل في تفاصيل تحدد ما المقصود ابتداءً بعلوم التمدن، وما هي آليات واستراتيجيات تفكيكها وفصل الفلسفي عن العلمي، وكلاهما غير منفك عن الآخر، وما هي العلوم التي يقوم عليها التمدن؟ ما هي فروعها ـ والفروع الآن تزايدت وتنوّعت وانفصلت في علوم

---

(١٥) حامد عبد الماجد، «الحركة الإسلامية على أبواب القرن ٢١،» **المنار الجديد**، العدد ١٥ (صيف ٢٠٠١)، ص١٦ ـ ٢٤.

(١٦) عمارة، «لماذا المنار؟،» ص١٨ ـ ١٩.

جديدة مستحدثة، ثم ما هي مساحات الاشتراك بين التمدن الإسلامي وغير الإسلامي بحكم الاشتراك في التعامل مع الإنسان والمكان على سبيل المثال؟

مشكلة الخيال هي التعميم، فضلاً عن عدم الدراية بخريطة العلم وتغيراتها التي لا يمكن تطوير رؤى إسلامية فيها إلا باجتهاد جماعي، ثم هناك علوم هدف نشأتها المحض تفكيك بنية الإنسان الجينية، فما حدود الفصل والوصل وأسسه؟

هذا الخطاب صدى لخطاب سالف قال بهذه المقولات لكن العلم والتمدن والفلسفات تغيرت، وهناك مدارس تطالب بـ «أنسنة العلم» كيف نأخذ منها موقفاً أو نتواصل معها. . . بما يستلزم تغيير الخيال الذي ينظر إلى تفرد الشرائع أو تشاركها في الهموم في عصر ما بعد الحداثة.

المشروع الإصلاحي الذي يُبدأ الحديث عنه بالتمدن يُختزل في النهاية في تأكيد مقولات المشروع الإصلاحي الأول عبر تطوّره وليس تطويرها، وأبرز تلك المقولات التأسيسية «بطلان فصل الدين عن الدولة»[(١٧)]، ومنها تكرار الحديث عن التعددية الحزبية وتكريس المقارنة بينها وبين الشورى، مع تأكيد الأخلاق بمعنى عام مطلق، والدوران حول فكرة «الحاكم» و«النظام» من دون مراجعة فلسفة الدولة ونطاق سلطاتها ومساحات الأمة

---

(١٧) انظر اختيار إعادة نشر نص مكتوب مطلع القرن العشرين بهذا العنوان للشيخ مصطفى صبري «شيخ الإسلام،» **المنار الجديد**، العدد ٣ (صيف ١٩٩٨)، ص١٣٥ ـ ١٣٩.

وسلطتها ومسارات التأثير[١٨]. لأن بطلان فصل الدين عن الدولة هو المناط النظري، فالجدل يدور حوله، وتدور الحوارات التي تنصبّ على الدفاع عنه بمعنى الدمج لا تمييز المساحات ودرجة الاتصال وسلطة الناس فيها ومستوياتها، قانوناً أم عرفاً.

الجدل حول علاقة الحركة بالتيارات التي لا تتبنى الرؤية الإسلامية خط من خطوط الجدل، يتحاور حوله المستشار طارق البشري مع وحيد عبد المجيد، فيرى الأخير أن التيار الأساس يجب أن يجمع الإسلاميين والليبراليين، في حين يؤكد الأستاذ طارق أن الإسلام والقومية رؤيتان تحتاجان إلى التحاور وتوحيد الجهود في مواجهة الهجمة الخارجية، في حين أن الليبرالية نظام وليست رؤية للتحرر الوطني يجوز وضعها في تمييز عن الإسلام، أي إن القياس لا يستقيم، ويؤكد أهمية التقارب في مواجهة الضغط الخارجي الذي يراه هماً أساساً، بما يشغله عن تفكيك فكرة وحيد عبد المجيد حول أن أسس التقارب هي أن الإسلام يحترم الفرد ويؤمن بالإصلاح، وكان من المهم مناقشة أن فردية الفرد في الإسلام تختلف فلسفتها عن فرديته في الليبرالية، وأن الإصلاحية لا توضع في مواجهة الراديكالية ـ كما يرى عبد المجيد ـ لأن هناك ديمقراطية راديكالية تنشد إعادة توزيع السلطة لمصلحة قطاعات أوسع وعدم احتكار فئات محددة اجتماعية لأفق التداول الممكن أو المحتمل. الجدل بينهما حول التيار الأساس في الوطنية المصرية يُعيد وصل العلاقات بين

(١٨) صوفي أبو طالب، «التعددية الحزبية في الفكر الإسلامي،» **المنار الجديد**، العدد ٦ (ربيع ١٩٩٩).

التيارات ـ ربما ـ لكنه لا يُعيد رسم الخرائط أو تخيّل أفق مختلف للفهم الديمقراطي للتيار الأساس، كما أنه يناقش مقولات مبدئية ـ أولية ولا يفصل في نقاط محددة[١٩]، وهو اقتراب الأستاذ طارق أيضاً في مناقشة قضية حرية التعبير مثلاً على تعقّدها، حيث يقدم «مقدمات في المنهج» ونظل في انتظار تبلور صلب المنهج ثم مناقشة إشكاليات تطبيقه في واقع مناقض لفلسفته، وكيف يتم الاجتهاد في قضايا التناقض والتعارض وبأي شروط تقدر المصالح آنذاك[٢٠].

مساحة أخرى للجدل هي موقع الأقباط في المشروع، فيكتب المهندس أبو العلا ماضي مقالةً يؤكد فيها أن وضع الأقباط ممتاز وأنه لا توجد «مسألة قبطية»، بل الأكثر من ذلك يتفوقون في ملكية رأس المال في مجال الأعمال من دون تمييز ضدهم، وينتقد في المتن كتاباً يستطلع رأي المثقفين المصريين في قضية الأقباط كتبه سامح فوزي ويلمح إلى أن رؤيته «طائفية»[٢١].

في العدد التالي يرد الباحث القبطي سامح فوزي مؤكداً أن هناك هموماً حقيقية للأقباط وأن مواطنتهم مهددة، ويقدم بعض

---

(١٩) انظر: وحيد عبد المجيد، «التيار الأساسي في الوطنية المصرية،» **المنار الجديد**، العدد ٦ (نيسان/أبريل ١٩٩٩)، ص٦٦ ـ ٧٤. انظر أيضاً رد: طارق البشري، «خصائص الحركات السياسية في مصر،» **المنار الجديد**، العدد ٦ (نيسان/أبريل ١٩٩٩)، ص٧٥ ـ ٧٨.

(٢٠) انظر: طارق البشري، «الحق في التعبير: مقدمات في المنهج،» **المنار الجديد**، العدد ٩ (شتاء ٢٠٠٠)، ص٤ ـ ١٢.

(٢١) أبو العلا ماضي، «المسألة القبطية المفتعلة،» **المنار الجديد**، العدد ٧ (صيف ١٩٩٩)، ص٦٥ ـ ٧٩.

الأفكار والمؤشرات من واقع صدامات وقعت بين المسلمين والمسيحيين بالفعل، فتفسح المجلة في العدد نفسه مجالاً لرد المهندس أبو العلا ماضي يصف فيها تلك المقولات والهموم بأنها إرهاب طائفي، ويكتب جمال سلطان المحرر في العدد نصاً عن الموضوع يتحدث فيه عن منطق التفكير الطائفي، ويتضح بجلاء أن الرد ليس على ما كتبه سامح فوزي كنص بل عليه كشخص له خلفية سياسية وموقع محدد على خريطة العمل المدني والصحافي المصري(٢٢).

ما يلبث هذا الجدل الساخن أن يهدأ حتى تنشر **المنار الجديد** مقالةً للباحث أبو إسلام أحمد عبد الله عن حقوق الأقباط المسلمين في مصر، يرى فيه أن الأقباط هم أهل مصر وهناك منهم مسيحيون ومسلمون، وأن حقوق المسيحيين مكفولة(٢٣).

في العدد التالي يرد هاني لبيب الباحث القبطي بهدوء، مؤكداً أن مقالة أبو إسلام ركزت على المسيحيين واختلافاتهم على الرغم من أنه كان الأولى أن يبيّن البعد السياسي في القضية، وأن للأقباط هموماً لكن حلّها هو الديمقراطية، لأن

---

(٢٢) سامح فوزي، «على هامش المواطنة المهددة: هموم قبطية حقيقية ودون افتعال،» **المنار الجديد**، العدد ٨ (خريف ١٩٩٩)؛ أبو العلا ماضي، «الإرهاب الطائفي والمسألة القبطية المفتعلة،» **المنار الجديد**، العدد ٨ (خريف ١٩٩٩)، وجمال سلطان، «منطق التفكير الطائفي،» **المنار الجديد**، العدد ٨ (خريف ١٩٩٩).

جدير بالذكر أن سامح فوزي كان يعمل في مركز ابن خلدون مع د. سعد الدين إبراهيم، وأنه صحافي في جريدة **وطني** القبطية حالياً.

(٢٣) أبو إسلام أحمد عبد الله، «حقوق الأقباط المسلمين في مصر،» **المنار الجديد**، العدد ١١ (صيف ٢٠٠٠)، ص٨ ـ ٢٢.

كلاً من الكنائس والمساجد تعاني تدخُّل الدولة، والتوظف في المناصب العليا معياره الثقة وليس الكفاءة، فالمواطنة الكاملة منقوصة للطرفين، وأن العدل والشورى هما القضيتان الأوْليتان بالمناقشة، فيرد عليه أبو إسلام في العدد نفسه، مفصّلاً في قضية التاريخ القبطي، ثم يتناول في المقالة طوائف المسيحيين وكنائسهم، موضحاً أبعاد انقساماتهم من حيث تاريخ نشأة الطوائف والقيم التي يتبنونها، مشيراً إلى ما يتم تدريسه في الكنائس عن الإسلام والسعي إلى بيان خصوصية وضع الأقباط، وكأنه يكمل نصه السابق من دون التفات إلى الأطروحة الجوهرية لدى هاني لبيب وهي جوهر المشكل الديمقراطي للمواطنة المرتهنة بالمساواة بين المواطنين ابتداءً والغائبة في الواقع الراهن، وهي قضية تختلف عن محاسبة رجال الدين (على الناحيتين) على الخلط بين الخلاف اللاهوتي وشروط التضامن الاجتماعي ـ السياسي الذي يؤسس لمواطنة متساوية(٢٤).

هذا التناول المتوجّس لوضع الأقباط وهمومهم الذي يقابَل إما بسرد حقوقهم العامة كمبدأ أو بإثارة الخطر الطائفي كحائط صد للجدل منع على سبيل المثال من مناقشة مهمة كان يستحقها كتاب رفيق حبيب **من الدولة إلى الأمة** الذي كفى الإسلاميين مشقة الاجتهاد في تلك المساحة وقدم رؤية للديمقراطية وتفعيل الأمة في آن واحد تنتقد بقوة مركزية مفهوم الدولة، لكن العرض

(٢٤) هاني لبيب، «الأقباط مسيحيون أم مسلمون وسوء الفهم،» **المنار الجديد**، العدد ١٢ (خريف ٢٠٠٠)، ص٧٦ ـ ٨١، وأبو إسلام أحمد عبد الله، «وهم التاريخ القبطي،» **المنار الجديد**، العدد ١٢ (خريف ٢٠٠٠)، ص٨٢ ـ ٩٩.

للكتاب في باب «مراجعات» في صفحات معدودة كان من دون اشتباك أو جدل أو تطوير للأفكار فكان من نصيب رفيق حبيب الذي وصفه الكاتب الذي قام بعرض كتابه بأنه «من أكثر المسيحيين الشرقيين إخلاصاً لأوطانهم وأشدّهم انتماءً لمحيطهم العربي الإسلامي»، مجرد عرض أفكار من دون تطويرها[٢٥]، في حين كان السجال حامي الوطيس الذي يرد على ما هو خارج عن النص في الأساس من نصيب سامح فوزي وهاني لبيب.

قضية المرأة أيضاً نالت حظها من الجدل وإن كان من دون سجالات، ربما لأن الرؤى النسوية ذاتها لم تعد مهتمة بالحوارات الفكرية والسياسية بعد أن تراجعت خلفياتها الأيديولوجية وتقدم جانب الحسابات النفعية والتحالف الواضح مع النظام وخططه لـ«تمكين المرأة» وصار لها مكان في مجالسه القومية للمرأة، بل انطلق ملف حول المرأة من فكرة «التغريب» ومعظم الأطروحات دارت حول نقد العلمانية والهجوم على الغرب ومخططاته[٢٦]، وإن برز نقد لخطاب الدعاة ووعي

---

(٢٥) عاطف مظهر، «من الدولة إلى الأمة: إعلان للتحرير والنهضة،» **المنار الجديد**، العدد ١٨ (ربيع ٢٠٠٢)، ص١٢٤ ـ ١٢٨.

(٢٦) انظر الملف في: **المنار الجديد**، العدد ٨ (خريف ١٩٩٩)، الذي كانت افتتاحيته حول قاسم أمين، ثم تطرق إلى قضايا العفة وتوظيف جسد المرأة، ثم تحرير المرأة في ظل واقع قمع عام، ثم الحركة النسوية وأثرها في الواقع الإسلامي، ولعل أبرز الأصوات النقدية في الملف كان د. محمد يحيى والكاتب عبد السلام بسيوني، كما نجد مقالاً متوازناً في العدد ٩ (شتاء ٢٠٠٠) سعت فيه صافيناز كاظم للانطلاق من معركة السفور والحجاب لنقد تقاعس العلماء ما أدى إلى سرقة مطلب تحرير المرأة، لكن النظر العام إلى الماضي والواقع العربي يغلب في النصوص المختلفة على فهم أوسع لقضايا الواقع المركبة الاقتصادية والاجتماعية وأثرها في الأسرة والمرأة، كما يغيب النظر المستقبلي، أو الاجتهاد في مساحة محددة وبناء رؤية تجديدية شرعية فيها.

بالواقع المتخلف للمجتمع عن النموذج الإسلامي الأول في عصر الرسالة والحاجة إلى اجتهاد جديد، لكن السؤال عن سبب التراجع اجتماعياً وتاريخياً كي يمكن تلافي تلك الردة عن مسار النهوض الإسلامي الأول بالمرأة، أو أفق مستقبل الخطاب ومساحات التطوير (خصوصاً الشق السياسي بالمعنى الواسع لحضور المرأة المدني) يظل مفتقداً، ربما لأن الإطار النظري ذاته الذي يجب تسكين قضايا المرأة فيه بدوره في حاجة إلى تطوير، فضلاً عن القراءة السلبية لمسيرة تحرير المرأة وقبول «القصة العلمانية» من دون استعادة الرواية التاريخية بما يدخل المرأة التي تتبنى الرؤية الإسلامية أو الحركية في المشهد التاريخي[٢٧]، فضلاً عن غياب التفكير بالمرأة المسلمة في الواقع غير العربي أو في العالم الغربي وقضاياها مثلاً.

في خضم هذا التسييس الواقعي للقضايا الفكرية، بما يعوّق تطويرها ويركز على التراشق، نجد على الجانب الآخر مفارقات في بؤرة التركيز ومواضع النظر والبحث، ربما يندرج تحت فلسفة «السياسة التحريرية» التي تعكس بدورها «رؤية» الأولويات وتسكين القضايا واستدعاء خطاب ما من مفكر ما، فنجد مقالةً للدكتور توفيق الشاوي، أبرز من كتب عن الشورى كتابة عميقة، يناقش في مساحة **المنار الجديد** أهمية تقديم موسوعة عصرية

---

(٢٧) من الكتابات المهمة التي حولت إعادة قراءة التاريخ واستعادة أصوات النساء اللاتي طالبن بمشاركة أوسع للمرأة من منطلق إسلامي حضاري كتاب بِث بارون المهم (وقام المجلس الأعلى للثقافة في مصر بترجمته إلى العربية مؤخراً): انظر:

Beth Baron, *The Woman's Awakening in Egypt: Culture, Society, and the Press* (New Haven, CT: Yale University, 1994).

للفقه الجنائي الإسلامي، يذكر في المقالة أفكاراً غاية في الأهمية مثل حرمة المواطن بغض النظر عن دينه، وخصوصية الحياة الخاصة، وغيرها من قواعد تطبيق القانون الجنائي الإسلامي(٢٨)، لكن «نظرية العمران والاجتماع» التي هي همّ المجلة وشأنها الأصلي، والتي قدّمها في كتابه **فقه الشورى والاستشارة** وهو من أهم الكتب الصادرة والغائبة في الموضوع عن صفحات **المنار الجديد**، ولم يكتب هو في تطويرها، ولم يقدّمها أحد أو يناقش أفكارها، بل نشرت **المنار الجديد** مقالته عن الفقه الجنائي، والسؤال هو لماذا يكتب توفيق الشاوي في هذا الموضوع تحديداً في **المنار الجديد** التي تعلن السعي إلى تطوير فقه العمران وشؤون الاجتماع وفلسفة الدين؟ ربما ببساطة لأن العمران الإسلامي في الكامن هو الشريعة، وهي بدورها القانون الجنائي، والشورى التي هي جوهر العمران والتمدن الإسلامي وأهم القضايا التي يجب أن يطور **المنار الجديد** خطاباً في شأنها خاضعةً لمركزية تلك المفاهيم في الخيال الإسلامي في **المنار الجديد**، أما ما يكتب عن الشريعة من منظور المجتمع

---

(٢٨) توفيق الشاوي، «موسوعة عصرية للفقه الجنائي الإسلامي،» **المنار الجديد**، العدد ٩ (شتاء ٢٠٠٠)، ص٥١ ـ ٥٧.

انظر أيضاً كتابه الذي نراه أهم ما كتب عن الشورى كمنطلق يسبق فكرة الخلافة كمؤسسة سياسية وتفصيله المطول لأبعاد خريطة الشورى ومساراتها المجتمعية وقنواتها النقابية والأهلية قبل السياسية والحزبية: توفيق الشاوي، **فقه الشورى والاستشارة** (القاهرة: دار الوفاء، ١٩٩٢).

«إن تأسيس نظرية الإسلام السياسية على الجماعة والشورى وتوطين الإمامة والخلافة تحت هذا المقصد الأسمى واعتبار قضية الشريعة جوهرية هي قضية الشورى في الأساس وليس النظام الجنائي الإسلامي ولا نظرية الخلافة وحدها على إحاطة الكاتب بهما وتمكنه منهما واهتمامه بجوانبهما المختلفة» (ص١ ـ ٣٦).

فهو من منظور الخبرة التاريخية الإسلامية الأولى، من دون قياس على واقع «عمراني» مختلف بالكلية[٢٩].

ثالثاً: رؤية العالم والعولمة

تغلب منذ البداية رؤية متوجسة تجاه العولمة، نجد في العدد الأول أن الكتاب الذي وقع عليه الاختيار للعرض هو كتاب سيرج لاتوش المهم **تغريب العالم** يعرضه مصطفى حلمي، مثلما نجد في عدد من الأعداد المتأخرة عرضاً لكتاب مايكل مور **أمريكا في قبضة رجال بيض أغبياء**[٣٠]. واللافت أن الخطاب الإسلامي هنا يحتفي بالنقد الغربي الحاد للعولمة والرأسمالية والأمركة، لكنه لا يتواصل مع أسسه الماركسية، فكما سنرى لاحقاً في التحليل هناك قطيعة مع الكتابات الماركسية تأسست على تصور الترادف بين الماركسية والإلحاد، وهو ما حرم الفكر الإسلامي من مصدر غني لنقد الرأسمالية لعقود طويلة، ومنشؤه موقف معادٍ فالكتابات الإسلامية الرئيسة ـ خصوصاً عند سيد قطب ـ من الماركسية، وهكذا يتم توظيف النقد اليساري للرأسمالية من دون البناء على نظراته لتطوير رؤية إسلامية للتوسع الرأسمالي وموقف «مناهض للعولمة» أو مستشرف لعولمة إسلامية بديلة[٣١].

---

(٢٩) انظر مثلاً: عبد الحليم عويس، «الشريعة الإسلامية ومكانتها في تاريخ المجتمع الإسلامي،» **المنار الجديد**، العدد ٦ (ربيع ١٩٩٩)، ص٤٢ ـ ٥٢.

(٣٠) طارق عبد الحليم، «أمريكا في قبضة رجال بيض أغبياء،» **المنار الجديد**، العدد ٢٢ (ربيع ٢٠٠٣)، ص١٠٨ ـ ١١٩.

(٣١) مصطفى حلمي، «تغريب العالم،» **المنار الجديد**، العدد ١ (شتاء ١٩٩٨)، ص١١٩ ـ ١٢٤. =

في العدد الرابع من المجلة نجد مقالة للدكتور فؤاد السعيد، وهو باحث علوم اجتماعية متخصص في الدراسات الإعلامية وكتاباته جادة ومتوازنة، وموضوعه كان بمناسبة ما تعرّض له روجيه غارودي، لكنه حين يركز ـ عن حق ـ على آليات الإعلام الغربي في تشويه الصورة، لا يطرح آليات لتفعيل التأثير الإسلامي المتواجد بالملايين في فرنسا ومداخل تأثيره الإعلامي والمدني طويل النفس(٣٢)، وحين يكتب صلاح الصاوي، الداعية المقيم في الولايات المتحدة الأمريكية، في موضوع المشاركة السياسية للمسلمين في أمريكا نجده يراها ـ بحكمة ـ مسألة تقديرية تتعلق بقياسات جلب المصلحة ودفع الضرر، ومن قضايا الاجتهاد، لكنه يُقرِنها بمصلحة الأقلية و«الأمة» الإسلامية، من دون مناقشة أبعاد المواطنة و«العهد» الذي يوجد بين المسلمين والأمة التي يعيشون معها، خصوصاً الذين فروا من بلادهم ولا مجال لعودتهم إليها لأسباب سياسية أو اقتصادية(٣٣)، وفي العدد التالي يقترب في فلسفة النظر إلى الخارج تصور الباحث ممدوح الشيخ في أفق

= ولاحظ التوجس والنقد لأي محاولة لتطوير «يسار إسلامي» على الرغم من وجاهة الفكرة من حيث المبدأ، والنقد الذي تم توجيهه لمحاولة د. حسن حنفي ـ وليس هنا مجال بسط موقف مبدئي من مشروعه الفكري ـ والذي كان محور مقالة للدكتور محمد رجب البيومي في **المنار الجديد**، انظر: محمد رجب البيومي، «الإسقاط الماركسي في الفكر الإسلامي: نقد كتاب اليمين واليسار في الفكر الديني،» **المنار الجديد**، العدد ١١ (صيف ٢٠٠٠)، ص٨٧ ـ ١٠٠.

(٣٢) فؤاد السعيد، «دراسة تحليلية في خطاب الادعاء الصهيوني ضد جارودي،» **المنار الجديد**، العدد ٤ (خريف ١٩٩٨)، ص١٤ ـ ٢٩.

(٣٣) صلاح الصاوي، «رؤية فقهية حول المشاركة السياسية للمسلمين في أمريكا،» **المنار الجديد**، العدد ٥ (شتاء ١٩٩٩)، ص٩ ـ ٢٤.

التوجس والتركيز على متناقضات العدو الصهيوني لا مكامن قوته وكيفية تفعيل مكامن قوتنا نحن في مواجهتها، فيكتب في تحليله الواقع الاجتماعي داخل الكيان الصهيوني عن الصراع الديني العلماني فيه[٣٤]، في حين لا نجد مقالةً عن الفجوة العلمية والتقنية بين العرب وإسرائيل وكيفية عبورها (أي كيان) **فالكيان المقابل مغلق لا يمكن اختراقه، آليات سقوطه كامنة فيه، والآخر الذي يشارك المسلم في المكان والسياق مختلف جذرياً تفاعلنا معه ضرورة واضطرار لحماية مصلحتنا نحن، أما تصورات تمكيننا نحن بالندية والتنافسية في الحالة الثانية، أو بالتواجد الفاعل الذي يتجاوز حماية الحدود الذاتية في الحالة الأولى إلى الحضور المدني والريادة في مجال الدفاع عن الديمقراطية وحقوق الناس هي آفاق غائبة، أو على أقل تقدير... غائمة.**

في مقالة للمهندس أبو العلا ماضي نجده يختار عنواناً يتحمل اجتهاداً عميقاً عن المواطنة والعولمة ربما ننتظر تحته قراءة في سيولة المكان في زمن التشبيك الإلكتروني، أو أثر عولمة السوق في تصورات المواطن عن الوطن والهويات الهجينة، أو آفاق تقارب ممكن لأقاليم الأمة في ظل مسارات العولمة ذات الاتجاهات المتعددة، لكننا نجد تعريفاً بالغ البساطة للمفهومين، وإشارة إلى الأقباط وتمييزاً يحتفي بالمسيحية الشرقية، وكلاماً عن عقد الذمة وتاريخيته (منقول من نصوص العوا)، ثم إشارة لطيفة موجزة عن مناهضة العولمة باعتبارها مؤشراً إلى الحاجة إلى مسارات عادلة للرأسمالية. وهنا لا نثير

---

(٣٤) ممدوح الشيخ، «الصراع الديني العلماني في الكيان الصهيوني،» **المنار الجديد**، العدد ٦ (ربيع ١٩٩٩)، ص١٠٨ ـ ١١٩.

في الأساس قضية الأفق بقدر ما نركز على تساؤل أهم: ما الهدف من النص؟ والإجابة الهدف تسجيل موقف سياسي للداخل، وليس مناقشة للقضية ولا تقديم رؤية فكرية بصددها، وهو ما يمكننا تسكينه في نقطة عدم احترام التخصص في مناقشة القضايا التي سنفصل فيها في التحليل في القسم التالي، وإن كانت مقالة أبو العلا ماضي نموذجاً لها أردنا الإحالة إليه[٣٥].

في عدد شتاء ٢٠٠٢ نجد أكثر من مقالة تعكس رؤى العالم على الرغم من أنه لا يجمعها ملف، وهي تعكس «طيف» من المواقف من عالم ما بعد ١١ أيلول/سبتمبر (كما يسميه الوصف الأمريكي المتمركز حول ذاته)، نجد مقالةً للدكتور عبد الله النفيسي تحت عنوان «أمريكا والعالم بعد غزوة مانهاتن» من دون تعليق على الوصف دفاعاً أو تهكّماً أو تقريراً، وهي مقالة مهمة يحاول فيها عرض اليمين المتطرف ومقولاته، لكنه لا يستشرف في المقابل ـ وبعد تجربة التحالف مع تيارات حركة «ضد الحرب» الأمريكية ـ إمكانات الفعل الديمقراطي المدني النضالي[٣٦]. ويكتب محمد يحيى عن البعد الديني في الحملة الأمريكية على أفغانستان، من دون نقد التجربة الطالبانية، ذلك النقد الغائب في ظل الاستقطاب السائد[٣٧]؛ إذ يجد المرء غرابة

---

(٣٥) انظر: أبو العلا ماضي، «إشكاليات المواطنة في إطار تحولات العولمة،» **المنار الجديد**، العدد ١٩ (صيف ٢٠٠٢)، ص١٧٥ ـ ١٧٩.

(٣٦) عبد الله النفيسي، «أمريكا والعالم بعد غزوة مانهاتن،» **المنار الجديد**، العدد ١٧ (شتاء ٢٠٠٢)، ص٧٦ ـ ٨٠.

(٣٧) محمد يحيى، «البعد الديني في الحملة الأمريكية على أفغانستان،» **المنار الجديد**، العدد ١٧ (شتاء ٢٠٠٢)، ص٨٩ ـ ٩٥.

في غيابه حتى في مقالة تالية للدكتور محمد عمارة حيث لا يرى في الحملة على العولمية الإمبراطورية سوى جانبها على العالم الإسلامي، وفي ظله لا ينتقد ممارسات مخالفة للشرع قامت بها طالبان، بل نجده يكتب أن «الجمود الفقهي المنسوب إلى حركة طالبان ليس من اختراعهم ولا هو وقف عليهم دون غيرهم من خلق الله وإنما هو ميراث وتراث ورثوه»[٣٨].

طارق عبد الحليم المقيم في كندا يتحدث عن الوجود الإسلامي في الغرب، ويبيّن آفاقه، لكنه ينتهي بتأكيد أن «الهجرة بنية الإقامة الدائمة أمر لا يحل شرعاً»، وهو تصور يستبطن تقسيم إلى دار كفر ودار إسلام، ثم لا يسمح، في الأفق، بتصورات عن فاعلية واثقة لأن المسلمين على حد وصفه ـ البالغ الدلالة ـ عليهم أن يحذروا من أن «يؤخذوا على غرة»[٣٩].

ربما الصوت الوحيد المخالف الذي ينادي بالتروي والتركيب وتجاوز التبسيط المخل في الموقف من خريطة الغرب المعقدة هو صوت علاء النادي في مقالة يضع فيها يده على نواقص هذا التصور التعميمي والمفاصل، ساعياً إلى علاج ضعف الصناعة الفكرية في التعامل مع العالم[٤٠].

(٣٨) محمد عمارة، «الحملة الجديدة على العالم الإسلامي،» **المنار الجديد**، العدد ٢١ (شتاء ٢٠٠٣)، ص٨٦.

(٣٩) طارق عبد الحليم، «مستقبل الوجود الإسلامي في الغرب،» **المنار الجديد**، العدد ١٧ (شتاء ٢٠٠٢).

(٤٠) علاء النادي، «إشكالية الغرب في الخطاب الحركي الإسلامي،» **المنار الجديد**، العدد ٢٢ (ربيع ٢٠٠٣)، ص٧٥ ـ ٨٩.

(٣)

ما وراء الخطاب: خريطة النسق وفضاء المرجعيات وحدود الخيال

كيف يمكن تحليل النصوص التي تعكس خطاب الإسلاميين وفهمها وتفسيرها في مساحة **المنار الجديد**؟ لا يمكننا أن نفعل ذلك من دون اللجوء إلى ثلاثة مداخل أساسية متشابكة:

١ ـ تلمس ملامح النسق المفاهيمي الذي تعكسه النصوص.

٢ ـ فهم هذا النسق وخصائصه باعتباره انعكاساً لفضاء نصوص أكبر على نصوص مرجعية حاكمة ومهيمنة تحكم الذهنية والخيال وتؤطرهما[١].

---

(١) حول رؤية نظريات النقد الأدبي للرؤية المعمارية في تحليل النصوص باعتبار النص جزءاً من رؤية الإطار المعرفي أو كما يسميه جيرارد جينيت «النص المعماري» أي النص المرجعي الأم، أو النص الماورائي الأعلى الذي لا يمكن فهم النص المحدد من دون النظر في مرآة النص «الماورائي»، انظر:

Richard Macksey, "Introduction: Pausing on the Thresholds," in: Gerard Genette, Paratexts: *Thresholds of Interpretation*, translated by Jane E. Lewin (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1997), pp. 1 - 15.

٣ ـ بيان أهمية هذه النصوص ودرجة عمقها **بقياسها على فضاءات أخرى وعلى الواقع المتغير حتى يمكننا أن نقوِّم هذه النصوص في لحظة تاريخية ما، والاتساق مع واقعها والوعي بتحولاتها ونقلاتها، وإلا عجزنا عن تقويم النص ودلالاته إذا حبسنا أنفسنا داخله، أو ما يمكن أن نسميه النظر في التناص المقارن والموازي.**

وإذا أردنا أن نوظف هذه المداخل معاً ونخرج بملاحظات عدة أولية نجد الآتي:

ـ **مركزية «أسطورة» الدولة الإسلامية**: «أسطورة» الدولة العلمانية في تصورها الإسلامي هي أخطر ما يواجه الخيال السياسي للإسلاميين، وما يحجّم أفقهم هو سعيهم ـ من دون تبصر ـ لإعادة التأسيس للرابطة السياسية الإسلامية على قاعدة الدولة الحديثة التي تقوم على مصادرة وتقويض مفهوم الجماعة والأمة والناس الإسلامي التعددي الذي جعل الدستور هو شريعة الناس التعاقدية (وليس القانون المرتبط بجهاز الحكم بسلطاته الثلاث فقط) وذلك كما صاغه دستور المدينة مؤسَّساً على مرجعية الشرائع الدينية لجماعات عضوية متحالفة ضدّ تحوّل السلطة إلى ملك، وضمان الحريات في المجال العام وتفصيل الخاص والخصوصية في قضايا القيم والأخلاق والعام والمدني فيها.

يرى برتراند راسل أن النسق الفلسفي لليبرالية كان هو النسق الديني معكوساً، ففي مقابل الله كمطلق تم وضع الدولة[٢]، وهو الرأي نفسه الذي ذهب إليه برايان تيرنر في

(٢) Bertrand Russel, *History of Western Philosophy; and Its Connection with* =

تحليله صعود المواطنة في ظل تطور الرأسمالية[٣]، ويصف آبتر الإيمان بالدولة الحديثة القومية وبناء الهوية بأنه «دين» سياسي حداثي يحل محل الدين التقليدي الغيبي، أي نسق ثقافي يحل محل النسق الثقافي ما قبل الحداثي، ففي مقابل الانشغال بموت الإنسان تم التطلّع إلى خلود الدولة وبقائها والتضحية في سبيلها، وفي مقابل النظر إلى الإنسان كفرد ينشد الخلاص تم النظر إليه كمواطن له حقوق وعليه واجبات، وفي مقابل الغايات العليا القيمية للدين تصبح مصالح المجتمع السياسي الجديد الذي يجري تشكيله هي الغاية الكبرى[٤]، وهو التغيير الثقافي الذي درسته سوزان باد ووصفته بأنه كان بمثابة «إعادة توطين» للعقل الغربي في مساحات مفاهيمية جديدة[٥]. فالعلمانية ليست فصل الدين عن الدولة بل هي في الأساس قضية عقلية/مفاهيمية مرتبطة بالتصورات الذهنية الفكرية والمناخ العلمي والثقافي، وتصور لفلسفة الدولة الحديثة ومركزيتها والفصل بين مساحات السياسة والاجتماع والفردية/الشخصية. وكان هذا النقاش هو الذي أثمر بلورة الأطروحات الليبرالية في شأن الجماعة والفرد والدولة وقيم الحرية، وبلور مفاهيم الحقوق والمواطنة في

Political and Social Circumstances from Earliest Times to the Present Day, 2nd ed. = (London: Routledge, 1995), p. 21.

(٣) Bryan Turner, *Citizenship and Capitalism: The Debate over Reformism* (London: Allen and Unwin,1986), pp. 130 - 131.

(٤) David E. Apter, "Political Religions in the New Nations," in: Clifford Geertz, *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa* (New York: Free Press, 1963), pp. 138 - 152.

(٥) Susan Budd, *Sociologists and Religion*, Themes and Issues in Modern Society (London: Collier Macmillan Publications, 1973), pp. 259 - 277.

تعريفها الكلاسيكي الذي يركز على تجاوز المواطن الولاءات الأولية نحو فراغ مواطنة تصوغ معالمه الدولة ويموت الناس في سبيل هذه الصياغة السلطوية، وهو ما تتم مراجعته جذرياً منذ الستينيات في النظرية الليبرالية(٦).

لذا لم يكن غريباً أن يكون وصف مراحل العلمنة في دراسات علم الاجتماع متطابقاً مع خصائص الدولة الحديثة ومراحل نموّها وتطوّرها من تقسيم مؤسسي وتباين وظيفي وتمدين وتصنيع وتحديث(٧).

أدى اقتران العقلانية بالعلمانية، والليبرالية بنظريات التحديث، إلى تضخم سلطة الدولة بشكل غير مسبوق، على الرغم من الظاهر من تعددية حزبية تم لفت الانتباه مراراً إلى هشاشتها وخضوعها إلى تحالف رأس المال الصناعي والنخب العسكرية، ما يؤدي إلى أولوية الاقتصادي والعسكري ـ الأمني على الديمقراطي الشعبي.

إن ما يشغلنا هو **الفلسفة** وراء جدل التعددية الحزبية، تلك الفلسفة التي لم تناقش في سياق تحليل الليبرالية وفهمها ولا نوقشت الليبرالية ذاتها وموقف الإسلام منها كبنية مفاهيمية، بل عدت الأحزاب «وسيلة» محضة لتحقيق التمثيل السياسي فحسب، وما دامت الوسائل أقرب إلى الاختراعات التقنية فلا بأس من أن نأخذ عن الغرب مستحدثاته ويمكننا أن ندير بها العملية السياسية الشورية... وهكذا.

---

(٦) المصدر نفسه، ص٢١ ـ ٢٩.

(٧) المصدر نفسه، ص٦٠ ـ ٦٤.

من الطرافة إذاً أن نجد ملامح علمنة أوروبية متسربة إلى ثنايا الخيال الإسلامي، تحكمها وطأة هيمنة النموذج الغربي الحديث على الواقع، فلا يكون الاشتباك إلا دفاعياً يسعى فيه الخطاب إلى إسبال الكساء الإسلامي على مقوّمات تلك النهضة الماثلة في الواقع، فيدفع بمقولات تراثية عن درء تعارض العقل والنقل لبيان عقلانية الإسلام على سبيل المثال من دون أن يسعى إلى تطوير مقولات وتصورات جديدة لتلك العلاقة في زمن العولمة أو في عصر المعلومات وكيف يمكن تفعيلها لحماية العدل والحرية، أو نجده يذهب إلى تبني الجوانب العلمية التقنية والمادية للحداثة دون الرؤى الفكرية، فهل المنجز المديني مثلاً والمعماري (العمراني المسكوت عنه) مادي أم فلسفي؟

قبِل الخطاب الإسلامي بغير وعي ـ واستبطن ـ تصورات تُهيمن عليها سلطة الليبرالية ومرجعيتها، فصاغ رؤيته بتبني تصنيفاتها وأسلمَة أبنيتها، والمفارقة أن الحركات الراديكالية قاتلت من أجل هذا التصور، وهي تظن أنها تستعيد نموذج دولة المدينة الأولى من دون أن يتساءل أحد عن إمكانية أن تحقق المثل عمراناً ومؤسسات وعلاقات في واقع معادٍ هيكلياً له، وبأدوات مؤسسية ـ أبرزها «جهاز» الدولة القُطرية ـ منطقها الحاكم مغاير إن لم نقل معادياً ـ لفلسفة الاجتماع الإسلامي.

ربما يكون من المفيد أيضاً الإشارة إلى سبب قد يكون إضافياً لمركزية الدولة خلاف وطأة النموذج الحداثي ـ الغربي القطري ـ القومي لها وهو هاجس «الفتنة الكبرى» التاريخي الذي كان علامة فارقة في تاريخ الدعوة الإسلامية بانعطافة الملك العضوض الذي صادر دولة المدينة التي صاغها الرسول (ﷺ)

واستوَت بعد الفتح مجتمعاً سياسياً تعددياً «شوروياً»، ثمّ ختمت خطبة الوداع مسيرة اكتمالها وأعلنت نضجها، وبدلاً من أن يكون هو النموذج الذي يحرك ضد الدولة المركزية خيال الشورى المدنية صار الملك هو القدر المنجي من الفتنة، والدرع الواقي للدين، وهو جدل «الخروج» الذي تنازعت حوله المدارس الفكرية والفقهية الإسلامية من دون أن يحدث بناء موازياً لنظرية إعادة تأسيس «مدنية» المدينة وتحديات هذه الرجعية مع الفتوح واتساع «المكان» وأثره في تحولات النموذج في تلاقح ثقافي استعار تنظيمات «دولة» فارس وملامح منطقها الداخلي في الوقت نفسه(٨).

تلك الدولة «الهوبزية» هي في الأغلب الأعم التي حكمت الخيال السياسي الإسلامي لقرون طويلة، وجاء نموذج الدولة الحداثية ليكرّسه، ولم يرتحل الخيال السياسي إلى أفق جديد، تجديدي.

غلبة الخطاب السياسي التشاوري (Deliberative) على التصور «الاجتهادي الجدلي» (Innovative or Dialectical Ijtihadi) وحين

---

(٨) حول هاجس فكرة الفتنة والدولة، انظر: محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١)، ص٦٣٠.

يقول الجابري: «والحق أن الضمير الديني في الإسلام، الذي هو أصلاً متحرر من وزر «الخطيئة الأصلية» (خطيئة آدم) قد حمل نفسه وزراً آخر هو وزر «الفتنة الكبرى». إن الرغبة في «اتقاء الفتنة» قد بررت على الدوام قبول العيش باستكانة تحت الحكم الذي أصله فتنة!». انظر أيضاً: رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص٢٧ ـ ٣٣.

يغيب الاجتهاد النظري والفهم المعرفي المركب للواقع لا نتعجب أن يحاول الخطاب أن يثبت احترام الإسلام «حقوق الإنسان» بالمعنى الفرداني من دون تأصيل لتركيب علاقة الخاص ـ العام، والفرد ـ الجماعة إسلامياً، أو «الحريات العامة» من دون تحديد علاقتها بالحرية الفردية، أو«الحق في التعبير» من دون فهم علاقته بالحق في «التغيير»، وهياكل الإعلام وبناء السلطة داخلها وبينها وبين «الجماهير» وتحوّلاتها ـ فضائياً وفي ساحة «المتخيل» على شبكة الإنترنت، فتكون النتيجة خطاباً يقدم خليطاً من الاقتباس الفقهي ممزوجاً بالقياس القانوني على المبادئ الدستورية الغربية، من دون أن يغوص في تشكيلاتها البنيوية وعلاقتها بفكرة الجماعة كفكرة مركزية تختلف كليةً في موقعها من النسق المفاهيمي الأصولي ـ قرآناً وسنّة ـ عن مركزية الدولة في المفهوم الهوبزي، وأن مركزية الدولة هي مصدر وضعية النسق وعلمانيته وليس تهميش بعض مدارسه للدين في المجال العام، أي من دون أن يقوم بتسكين هذه القيم والحريات المعتبرة في نظرية مختلفة للعمران والدولة، وهي المهمة الأخطر والأولى التي عجز الخيال السياسي الإسلامي عن إدراك خطورتها وأولويتها[٩].

أثمر ذلك نشأة «مناطق شتات مفاهيمي»، خصوصاً في

(٩) من أحدث الحوارات التي تعكس المفارقة الواضحة بين منطق التفكير القانوني ومنطق التفكير السوسيولوجي الكتاب الحواري الصادر منذ شهور قلائل بين محمد سليم العوا وبرهان غليون، وهو حوار ممتاز، انظر: محمد سليم العوا وبرهان غليون، **النظام السياسي في الإسلام**، سلسلة حوارات لقرن جديد (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٤).

النقاشات الحزبية والشورى التي لا تملك المفاهيم فيها قابلية العودة والتوطين في التربة المفاهيمية الإسلامية لأنه لا جذر لها فيها، نظراً إلى اختلاف التكوين الاجتماعي ـ السياسي الذي ربما كان يوافقه تصور التعاضدية النقابية بأكثر مما يوافقه التمسك بالنظام الحزبي التمثيلي الذي يشهد تراجعاً ونقداً له وعزوفاً عنه في الديمقراطيات الغربية، وبدلاً من تمكين النموذج المفاهيمي الإسلامي من خلال تقديمه تصوراً قوياً إنسانياً وعميقاً مرجعياً تقيس عليه الأنساق المفاهيمية الأخرى مفاهيمها حدث العكس، فقاس هو على الليبرالية وبشكل سطحي ومختزل أرغمته عليه جدالات السياسة وليس منطلقات المعرفة والدراسة الرصينة بما يؤسس لاجتهاد جدلي أصيل، فكانت النتيجة أن نشأت لغة موازية هجينة هشة يمكن بسهولة نفيها من الخيال الإسلامي عند المواجهات السياسية وتصاعد الحروب الكلامية، بدءاً من «دين ـ الديمقراطية» عند المودودي ومروراً بجدل شرعية التعددية الحزبية (منفكة عن بنيتها الاقتصادية الرأسمالية التنافسية التي أسست لها). ولم تتم العودة إلى المفاهيم الأصيلة للاختلاف كما في القرآن والخبرة النبوية وبيان تأسسها على بنية اجتماعية دستورية ـ مدنية يمتزج فيها التعاقدي بالتضامني في تربة تحترم «كتب» الدين وشرائعه في المجال العام التعددي، وتفعلها مرجعية مركبة متنوعة المستويات للتعامل مع المستجدات. الحاصل أنه سادت رؤية تبريرية تلفيقية قياساتها الشرعية تاريخية وليست اجتهادية، فتكلّست، لأن الجهد انصرف إلى بناء الخطاب التشاوري، دمجاً أو مفاصلة، من دون تطوير أفق المفاهيم السياسية الإسلامية، أو تطوير الوعي بتركيب المفاهيم الغربية وفك شيفرتها وتحولاتها ومآلاتها، وهكذا صار الخيال الإسلامي في هذا المأزق، وعجز

عن تجديد ذاته، أو فهم الأنساق الأخرى وكذلك توظيفها الخلاق لمصالحه وتقويته، والأخطر: فقد القدرة على التنبؤ بمآلاتها وتوقع تحولاتها بما كان يكفيه قبولها نقطة انطلاق ثابتة وتجاوزها والاستعداد لمعارك جديدة للعدل والحرية يجد نفسه الآن في قلبها مهدداً لا فكراً وخطاباً ورؤى بل كياناً وقصفاً وإبادة، ولو أن خياله السياسي كان أقوم لما تأخرت النهضة التي تأسس ليحققها، ولما فاجأته الأحداث لأن ترسانته المفاهيمية مكّنته حينذاك من فهم الأفكار وتجليها في السياسات ـ مبكراً.

ـ **كلية النظرة إلى الآخر ـ الغرب وتعميمها، وغياب النظر إلى الآخر الجنوب والشرق،** فالآخر هو الاستعماري أو الصليبي، هو الغربي في الأساس، وداخل هذه النظرة لا توجد تنويعات إلا نادراً، حتى الديني داخل النسق العلماني هو معادٍ وأصولي كالمسيحية الصهيونية، والإعلام المتحيز، والانتخابات الديمقراطية لعبته التي نحتار هل نشارك فيها لحماية مصالحنا كأقلية أو نعتزلها، ثم نحن «نتصوّر» أن الوجود المسلم هناك مؤقت، ونحذّر من أن تدور عليه الدائرة، ويجب أن نحتاط من محيطه حتى لا نؤخذ على حين غرّة، أما الآخر في الشرق الذي يمكن أن يكون حليفاً، أو في الجنوب الذي هو في الهم شريك فغائب لا نعلم عنه شيئاً.

ـ **غلبة المركزية العربية وغياب المتابعة للحركات أو المجتمعات أو الأفكار الإسلامية غير العربية،** فلا يناقش مشكلات الإسلام في أفريقيا وطبيعة الحركات ومستقبل العمل الإسلامي البتة وكأن الأزمات هي التي تدخل في «نموذج المؤامرة» الذهني، أفغانستان والبوسنة والعراق، من دون أن

نتساءل عن الصومال أو نيجيريا أو مسلمي جنوب أفريقيا، فضلاً عن غياب فكرة «التهجين الثقافي» التي تسود العالم الإسلامي وكيف يمكن التعامل معها، فالعالم الإسلامي بدوره وحدة واحدة مغلقة وهناك «مؤامرة» عليه. النموذج الماليزي غائب، النموذج الإندونيسي للتعددية الثقافية غائب، بل دور المبادرة بالتعاون المدني الإسلامي ـ الإسلامي غائب، فالخيال مسكون بفكرة الهجمة على الإسلام ومسجون داخل مركزية العروبة التي تقف في ساحتها الدولة كهرم يسكنه الفرعون، غيابه يرادف الفتنة والفوضى والتفكك.

ـ **غياب النظرة المقارنة والاطلاع على الفكر الغربي في أدبياته الأصلية أو التعرف إلى خطابات المراجعة النقدية داخل الليبرالية**، فالحكم العام على سياسة الغرب الخارجية بمسعاها إلى الهيمنة في ظل العولمة، وفي الداخل بفساد الأخلاق، كانا حجاباً بين الخيال الإسلامي وفهم تركيب الديمقراطية الغربية ومساحات النقص والنجاح في بنية الديمقراطية وتلمّس تجارب المراجعة، وهو ما كان يمكن أن يوفر على الخيال الإسلامي مقاربات الشورى والتعددية الحزبية ويتيح أفقاً جديداً للاجتهاد بالتواصل والقياس مع تجارب الديمقراطية القاعدية وأفكار مراجعة التمثيل الديمقراطي باتجاه الحضور السياسي اليومي في المجتمع المدني، وهو توجه قوي ومعتبر ومركب في الأطروحات النظرية والنماذج العملية، أي إن الجهل بالديمقراطية وتطور نظرياتها أدى إلى الحيلولة دون تواصل الخطاب والخيال الإسلامي السياسي مع المناطق الأقرب إلى فلسفة المشاركة السياسية في التصور الإسلامي وجنح به نحو

المقايسة والتوفيق مع أكثرها غربة عنه وعن فلسفة اجتماعه السياسي، أي الديمقراطية الليبرالية، وهي مفارقة منشؤها الجهل بالفكر الديمقراطي الغربي من ناحية، وغلبة البعد السياسي العملي البراغماتي على الخطاب واشتباكاته الدفاعية مع الاتهامات العلمانية بدلاً من توليد رؤية تجديدية، فجاءت الفجوة وحدث هذا الالتباس المذهل.

بل لا توجد متابعة لمساهمة الفكر الإسلامي في الغرب (من غير العرب) الذي درس عددٌ من رموزه الأكاديميين قضايا الديمقراطية والتعددية من منظور إسلامي بحكم عيشهم في داخلها، وقدّموا اجتهادات محترمة وعميقة، تستحق المتابعة والمناقشة، بل بعضها أكثر تطوراً من كثير من كتابات الإسلاميين الحركيين الذين يكتبون من فيض الخبرة الحركية لا من منطلق التخصص والمعرفة[١٠]. ونظراً إلى أن هناك الآن سعياً لتطوير خطاب «تقدمي» و«ليبرالي» يقدمه بعض الرموز الفكرية التي تنتمي إلى الإسلام، منادين بالانفصال عن الفكر الإسلامي في العالم الإسلامي ويؤكدون قدرتهم على التفكير من دون حاجة إلى مرجعيته[١١]، فإن هذا بدوره كان يتطلب التفاتاً وبحثاً، لكن قراءة كتاب مترجم عن الحرب الثقافية التي شنّتها أمريكا ضد

---

(١٠) انظر على سبيل المثال محاولة جادة للبحث عن قياس بين مبادئ الديمقراطية الليبرالية وما يقابلها في التصور الإسلامي:

Abdulaziz Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Liberalism* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

(١١) انظر على سبيل المثال:

Omid Safi, ed., *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism* (Oxford: One-world, 2003).

الكتلة الشرقية يلفت أكثر من متابعة جهد فكري إسلامي غربي أو الالتفات إلى تهديد فكري يوظف خطاباً إسلامياً لنقض بعض أسس الثقافة الإسلامية. وربما التفسير الوحيد في نظرنا لذلك هو أن الغرب يقترن في تلافيف الخيال بالحروب الصليبية، وجغرافية العدو لم يكن فيها مسلمون، لذا لا يدرك هذا الخيال هذه «المساحة» المستجدة، وعلى الرغم من ثقلها الإيجابي وتحدّيها السلبي، لا يدخلها وعيه الفكري، فضلاً عن الحركي(١٢).

هناك الجهل بالتجربة وبالنظرية الليبرالية والفكر الديمقراطي وخرائطه والخطابات الليبرالية وعلاقتها بالرأسمالية العالمية كي يمكن تسكين الخطاب الإسلامي في أجندة الهموم الحقيقية للأمة والتحديات التي تواجهها في ظل العولمة الرأسمالية وعصر ما بعد الحداثة أو الحداثة ما بعد الصناعية، وإعادة تركيب مفاهيمه عن الدولة والخاص/العام والقيم السياسية والهوية والمواطنة في ضوء مستجدات العولمة بشكل استراتيجي لا دفاعي، والنظر إلى معركة العدل والشورى باعتبارها ذات امتدادات عالمية وأفق إنساني متجاوزاً النظر إلى العولمة فقط كـ «خطر داهم» يريد أن يقتلع الإسلام، بل يتبصرها أيضاً كإمكانية يمكن توظيفها في مواجهة الرأسمالية العالمية، وبأدواتها هي ذاتها، أو ربما بأدوات ما قبل صناعية تستطيع تمكين الإنسان والجماعات

---

(١٢) من أهم الكتب التي تناولت تحولات مفهوم الأمة بتحولات المكان والعولمة، وما يستتبع ذلك من إعادة تعريف السياسة:

Peter Mandaville, *Transnational Muslim Politics: Re - imagining the Umma* (London: Routledge, 2001), pp. 1 - 4, 83 - 107 and 176 - 179.

بتسليحهم بمفاهيم قوية وفاعلة يستردّون بها القدرة على الفعل والاجتهاد اليومي ونحت مسارات مختلفة مغايرة للحداثة (وليست معادية لها تستبطنها وتناقضها فحسب).

ـ **الحاجة إلى إعادة بناء مفهوم السياسة الشرعية بتحرير الديمقراطية ونماذجها من الليبرالية، ثم إعادة النظر في الليبرالية بفك الارتباط بينها وبين الرأسمالية**، ومراجعة غلبة الجانب الاقتصادي الرأسمالي على صيغ التمثيل وعلاقة سوق السياسة بسوق رأس المال يمكن أن يجعل تجديد الخيال السياسي للإسلاميين اليوم رسالة ومساهمةً عالميةً وليست إسلاميةً فحسب، ويمكن أن يحقق للنظريات الديمقراطية زخماً غير مسبوق باجتهاد إسلامي في الاجتماع السياسي وكيفية ترويض الحداثة برأسماليتها النيوليبرالية **الشرسة**(١٣)، مثلما يمكن لوعي الإسلاميين بأفق حركات العولمة البديلة والمشاركة في الاجتهاد والفعل أن يُحدِث نقلة نوعية في هذه الجهود، تلك الآفاق المتاحة المهدورة لأن أسطورة الدولة المركزية القومية مهيمنة على الخيال السياسي، مصادرة أفق إعادة النظر في منطق السياسة الإسلامية الذي يختلف عن منطق الدولة الحديثة، بل ينقضه.

ـ **الحاجة إلى «إعادة ترسيم الحدود» بين الشريعة والدولة والخروج بأفق المعنى ومساحات الاجتهاد من أسر العقلية السجالية**، وإعادة استكشاف ومراجعة العلاقة بين الأمة والشريعة

---

(١٣) نُدين بالفضل للدكتور رمزي زكي الذي رحل عنا منذ أعوام عديدة وكان أفضل من كتب بالعربية عن الرأسمالية الشرسة، انظر: رمزي زكي، **الليبرالية المتوحشة: ملاحظات حول التوجهات الجديدة للرأسمالية المعاصرة** (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٩٣).

والنظر في ما آل إليه النسق المفاهيمي السياسي الإسلامي في مخيلة الإسلاميين ومسار هذه التحولات.

وغلبة شروط السجال والنزاع مع الخصوم (العقلية السجالية بدلاً من العقلية الاجتهادية) أنتج أيضاً مساحات «فراغ مفاهيمي» سكت عنها الإسلاميون ولم يقدموا فيها تصوراً ما، بل نكاد نقول إنهم لم يدخلوها إدراكهم ابتداءً على الرغم من أنها في صلب مفهوم «العمران» الذي تحمل عنوانه مجلة **المنار الجديد**، مثل قضايا البيئة والتخطيط العمراني وتحولات المدن لتصبح أسواقاً كوزموبوليتانية، وعلاقة الدين بالوسائل الإعلامية والفضائيات أفقاً وسلبيات... وهكذا. لا توجد كلمة واحدة تناقش التحديات الواقعية في هذا الصدد لأنها خارج مساحة النظر أصلاً، ما أدى إلى خلوّ الخطاب من المساهمة في قضايا مهمة وضاغطة، في الوقت الذي يتم فيه بالتوازي تعميق أفقي لقضايا فرعية (بالقياس على درجة تهديدها العمران مثل تلك السالفة الذكر) بما يملأ أمام الناظر مساحة المجال الخطابي ذاته لكنه يجعل أفق الخيال ذاته والانتقال والتطور نحو مساحات جديدة أدنى بكثير من المحتمل والممكن، أي يهدر الإمكانية مثلما يهدر الاحتمالية لتفكير مختلف.

أزمة الخيال السياسي الإسلامي تجلت إذاً في تجاهله واجب التجديد المفاهيمي لمفاهيمه المركزية من ناحية، والالتفات إلى بناء الأفكار وتراكمها بشكل يحرص على التجديد والتطوير، فسقطت موضوعات مهمة وانصرف السجال إلى قضايا فرعية حالت دون النهوض بالملفات الشائكة من واقع الركود إلى أفق نقلة نوعية في الاقتراب والاجتهاد في ظل تحولات الواقع،

مثلما كان الحال في تناوله قضايا الأقباط والمرأة.

المثير للتأمل هنا والجدير بالذكر أن الخطابات الفرعية السيّارة في المقالات القصيرة وفي السجالات أدنى سقفاً من الكتابات المركزية والمرجعية للحركة، وهو أمر يثير التساؤل في شأن انتشار هذه الكتابات «التقدمية» ودرجة تأثيرها، فملف المرأة المشار إليه في **المنار الجديد** برمته لا يرقى إلى أفق خطاب الشيخ محمد الغزالي والأستاذ عبد الحليم أبو شقة والدكتور يوسف القرضاوي، والسجال حول الأقباط أكثر تحفظاً من أفق فهمي هويدي في كتاب مثل **مواطنون لا ذميون**، والحديث عن الحريات العامة التي طوّر فيها راشد الغنوشي لا نكاد نلمح له صدىً، فما الذي يجعل الخطاب الفكري/الحركي أدنى في «أفق المعنى» من الخطابات المركزية؟ سؤال يستحق بحثاً مستقلاً.

ـ **غياب التخصصية الشرعية والنظريتين الاجتماعية والسياسية**، وهي ملاحظة لافتة وجديرة بالبحث والتدقيق، فكما لاحظ أبو العلا ماضي وكمال حبيب، أهملت الحركات الفقه الشرعي وتجاهلت العلماء، و«اجتهدت» بزاد قليل من المعرفة وزخم كثير من الولع بالسياسة، وإذا كانت الصحوة تدين في مطلع القرن لكتابات رشيد رضا ومحمد عبده بقاعدة فكرية، فإن حسن البنا خريج دار العلوم حاول أن يصوغ رؤية بانورامية للإسلام، وغلب عليه منحى التربية والاهتمام بالقواعد الجماهيرية، كان مخلصاً لتأهيله العلمي بدرجة كبيرة. وقد اختلف الوضع مع سيد قطب الذي أصبح مفكرَ السياسة وصك مصطلح الجاهلية من دون معرفة بالنظرية السياسية أو **الا**جتماعية

بالمعنى العميق، لذا غلبت الحركية والظرفية على كتاباته، ربما أفلت تفسير **الظلال** لأنه كان يدور حول النص القرآني الذي حكم المؤلف، وكتاب **مقومات التصور الإسلامي** الذي كان خلاصة تعمّقه بالقرآن واستجلاء معالم التصور وملامحه، ويختلط الأمر في كتاباته الأخرى ويبدو قصوره في فهم منطق النقد الماركسي للدولة الرأسمالية الحداثية جلياً، فنجده في **معركة الإسلام والرأسمالية** يهاجم الرأسمالية كما رأى تجلياتها في الواقع المصري، ولا يرى في الماركسية رؤية مساندة تعين على فهم حفريات الرأسمالية ومآلاتها، بل تغلب نزاعات الإخوان مع الماركسيين على رؤيته، فيهاجم الماركسيين بأكثر مما يقوم بنقد أو تقويم الماركسية ذاتها من خلال كتاباتها الأم، وكل ما عدا الإسلام هو مادية أياً كان، والغرب جذوره صليبية، وهكذا فلا يوجد إلا الإسلام، لكنه إسلام مغلق النسق غير مضطر إلى التفكير في التعايش ومحاذيره وفقهه، أو الاجتهاد في كيفية تطويره أو بناء تحالفات من أجل تحقيق مقاصده مع أي طرف وطني أو دولي. وفي **العدالة الاجتماعية في الإسلام** بسط أطول لفكرته وإن جاء مفتقداً النظر المقارن(١٤).

وحين كتب الشهيد عبد القادر عودة تحوَّل المسار إلى الرؤية القانونية، ونجده يمزج القانوني الدستوري بالفقهي الإسلامي مزجاً لا يتعرض لفلسفة التشريع وعلاقتها بتكوين الجماعة السياسية ونموها وتطورها التاريخي، تلك العقلية

---

(١٤) سيد قطب: **العدالة الاجتماعية في الإسلام** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢)، و**معركة الإسلام والرأسمالية**، ط ٤ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٤)، ص١٠٩ ـ ١١٢.

القانونية النصية جعلت الشهيد يطلق مقولة خاطئة تماماً تعكس الهاجس القانوني الذي رادف ببساطة بين الشريعة والقانون، وتمحور حول علاقة الفرد (المواطن) بالدولة تأثراً بتأهيله القانوني الحقوقي، من دون نظر إلى اجتماع الأفراد وتشكيلات الأمة ومساحة العرف وطبيعة الأخلاق ومساحات الفضل، تلك التي تدخل في بنية الشريعة فتقدم اتفاق الناس وتراضيهم على سلطان الدولة، فذهب إلى أن الشريعة «نزلت مكتملة» ولم تنمُ، وهي مقولة تخالف الواقع لأن التشريع تدرج ونما مع نمو الجماعة ذاتها، لكنه كان ربما يردّ على القائلين بالتدرج في تطبيق الشريعة فغلب موقفه السياسي حتى على أبسط حقائق التاريخ الإسلامي في عصر الرسالة ذاته(١٥). وهذا هو السبب أيضاً في تمسّكه بفكرة الحكم بردة الرافضين لتطبيق الشريعة، تلك التي يتجلى تروي محمد سليم العوا فيها فلم يعطها مساحة تذكر في كتابه الذي يتشابه مع كتاب عبد القادر عودة بدرجة كبيرة، لكنه اضطر إلى الكتابة فيها في ظل سياقات التنازع الإسلامي ـ العلماني في مساحة الجدل الثقافي، فكان أقل حدة وأكثر حنكة وأهدأ بالاً(١٦).

---

(١٥) عبد القادر عودة، **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**، ٢ ج (القاهرة: دار التراث، [د. ت.])، ج ١، ص١٥.

(١٦) المصدر نفسه (طبعة دار الكتاب العربي، ١٩٥١)، ج ٢، ص٧٠٨.

انظر الإشارات المقتضبة لفلسفة التشريع من منظور قانوني فحسب في كتاب د. العوا الذي نلمس فيه روح عبد القادر عودة، ويختلط فيه فهم «حق الجماعة» مع «حق الدولة»، فتبدو الدولة وكأنها مجموع الأفراد: محمد سليم العوا، **في أصول النظام الجنائي الإسلامي** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣)، ص٤٦ ـ ٥٣، ٧١ ـ ٧٩ و٨٦.

هناك إذاً حاجة إلى فهم المدرسة التي انطلقت منها الكتابات التي صنعت مناخ الحركات الفكري الذي حكم خيالها السياسي وتشترك فيه على الرغم من خلافاتها السياسية العملية؛ إذ غاب الخيال الاجتماعي والسياسي الفلسفي ـ النظري من تصورات «السياسة» وهيمن الفقه الشرعي التاريخي والقانون وتداخلا، وتكرست الدولة، وتشكل حول ذلك خطاب شرعي وفكري يدعم هذا التصور، فلا يختلف محمد عمارة في نقده كتاب **الإسلام وأصول الحكم** لعلي عبد الرازق كثيراً عن عبد القادر عودة، ولا يوجد عالم اجتماع أو عالم سياسة متخصص في الساحة الحركية يُعيد التفكير ويجدد الرؤية، بل تأتي أبرز الأصوات التي تتحدث في التجديد من خلفيات العلوم الطبيعية أو الفقه الشرعي أو القانون، وهي مفارقة تجعلنا دائماً في مرحلة الـ «مقدمات»، نقرأ هوامش لكن المتن المنتظر غائب، والأصوات التي تقدم خيالاً جديداً هي في الأساس من جيل درس علم السياسة وتخصص بها، وتحرك داخل التنظيمات ثم استقر به المقام على هوامشها مستقلاً بالفكر معمقاً للمفاهيم ومراجعاً للأساطير(١٧).

لعل هذا ما دفع البعض إلى القول إن الفكر الإسلامي الحركي المعاصر خرج بالسياسة من مساحة علم متخصص يجب أن يكتب فيه أهله وخبراؤه لتصبح شأناً عاماً يستطيعه كل كاتب، فكانت النتيجة «الغواً أيديولوجياً غزير الكم فقير النوع» وإنتاج «نص مغالٍ في السياسة» فشل في تحقيق النهضة، ثم لما بدأت

---

(١٧) من تلك الأصوات في مقالات **المنار الجديد** د. حامد عبد الماجد، هشام جعفر وعلاء النادي، وفي الساحة التخصصية نموذج د. إبراهيم البيومي غانم.

المراجعات نظر الناس إلى مساحات التربية والأخلاق يطلبون إصلاحها داخل الحركة من دون التفات إلى الأزمة الحقيقية التي سببت الإخفاقات المتوالية وهي غياب «نظرية اجتماع سياسي إسلامي» بالمعنى العميق والبديل والاجتهادي المعاصر(١٨).

لقد اتهم الإسلاميون بأنهم يقدمون الأخلاق على التنظير السياسي للمصالح، والحق أن الخطاب السياسي لا يقدم الأخلاق على المستوى السياسي بل يقدم الدولة، ويقرن بين الشريعة والنظام القانوني منذ كتابات الشيخ رشيد رضا، مروراً بالشهيد عبد القادر عودة، ثم انتهاءً بكتابات محمد سليم العوا، في حين يغيب بُعد الأخلاق المدنية تماماً كسياق لازم وأساس ركين من أسس الشريعة الإسلامية، فضلاً عن الخلط بين الأخلاق الاجتماعية وحدود توظيفها في المساحات المدنية وخلط الخاص بالعام الذي يبرز جلياً في جدل المرأة والسياسة، ويمكن التفصيل في ذلك في بحث مستقل.

---

(١٨) عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢)، ص٩ و١١، وعبد الحميد أبو سليمان، **أزمة العقل المسلم**، قضايا إسلامية معاصرة (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١)، ص٩٨.

(٤)

«ماذا لو»... «أرأيت لو أن كذا لكان كذا...»
مستقبل الخيال... وتخيّل المستقبل

هناك اتجاهات جديدة في دراسة المفاهيم لعل أبرزها ما يسمى «التحليل المخالف للوقائع» في دراسة المفاهيم، وهو يشبه المحاكاة إلى حد كبير ويوظف فلسفة نظرية المباريات لكنه لا يستخدم المنهج الكمي/الإحصائي، فهي لعبة مفاهيمية تقوم على تغيير المقدمات ودراسة سيناريوهات تغير النتائج بناءً على ذلك، كافتراض أن لو كانت القيادة السياسية في بلد ما في أثناء نزاع أو حرب هي قيادة ديمقراطية بدلاً من القيادة الفاشية التي حكمت كيف ستكون النتائج، وتقوم هذه المحاولة النظرية على الربط بين مساحات ذهنية ومفاهيم لم يكن من الممكن الجمع بينها بالعودة إلى الواقع وحده وتحكيمه، أي إنها تستخدم الخيال في تفكيك الأبنية المفاهيمية وتركيبها بشكل تجريبي (وليس إمبريقياً/كمياً) يزيد من فهمنا الثغرات فيها والعلاقات في داخلها، وكان من أبرز المجالات التي طبقت فيها هذه

المحاولات حقل العلاقات الدولية[1]، وطبّقها فوكونييه ومارك تيرنر في الجدل الفلسفي بالمحاكاة لتطوير المفاهيم واختبار تشابكات الدلالة مع تحييد مقومات الزمن والمكان[2].

سبق هذا الاتجاه الحديث الفقه الافتراضي في ما عرِف بمنهج الـ «أرأيتيين»، الذين كانوا يطرحون مسائل فقهية لم تعرض عليم لكنهم يفترضون أسئلة فقهية تتغير فيها الظروف بما يمثل لغزاً يسعى الفقيه إلى حله وافتراض شروط التنزيل في حال متغير غير متحقق.

ربما يمكننا اليوم قياس ذلك على «التحليل المخالف للوقائع» الذي بدوره يفتح مجالاً للاستفادة من تحليل الماضي والأنساق الفكرية التي أثمرت وقائعه، ربما في تلافي تكرار الأخطاء في المستقبل.

يرتبط بهذه القدرة على «الخيال» سواء في تقويم الماضي أو استشراف المستقبل فهم عميق بالواقع وخرائطه وكيف يمكن تسكين الإسلام فيها، عقيدة توحيد وشريعة تدور حول نفع الناس والحياة الطيبة والحكم الصالح والعدل والكرامة. إن الرؤية التي تطور نسقاً مغلقاً لاستعادة الإسلام هي رؤية تعجز عن بيان كيف

---

(١) Mark Turner, "Conceptual Blending and Counterfactual Simulation in World Politics: Argument in the Social and Behavioral Sciences," in: Philip E. Tetlock and Aaron Belkin, eds., *Counterfactual Thought: Experiments in World Politics: Logical, Methodological, and Psychological Perspectives* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), pp. 291 - 295.

(٢) Gilles Fauconnier and Mark Turner, "Conceptual Integration Networks," *Cognitive Science*, vol. 22, no. 2 (April - June 1998), pp. 145 - 147.

نصل إلى هذه المثالية القياسية، ثم هي تستبطن أننا نتمكن من الوصول إليها، وليس أنها نموذج ملهم وأن السعي إلى استلهامه «عملية» مستمرة لا تحقق غايتها بل تقترب منها أو تتباعد. يتجلى هذا التصور الكامن في قلب كتابات مهمة تسعى إلى تنزيل الشريعة في شق العدل والمساواة لكنها لا ترى تحقق النموذج إلا مشروطاً بكماله، وإلا صار أنصاره غير مسؤولين عن نواقض التطبيق[٣]، لكن التحدي في الحقيقة المطروح على الخيال الإسلامي هو كيف يمكن تنمية وتطوير البديل الإسلامي وهو يتعايش مع سياقات مختلفة أو مخالفة. إنها ـ مرة أخرى ـ كما ذكرنا في المقدمة، القدرة على وضع المفاهيم في مصفوفات، ورؤية التفاعلات في سيناريوهاتها المختلفة وآفاقها المحتملة على تنويعاتها، لأن الخيارات الواقعية ليست دائماً بين الصالح والفاسد، وإنما الموازنة في مواقف وخيارات سياسية كثيرة هي بين مصالح متفاوتة الأثر والمدى، وبين أضرار متنوعة الدرجة أيضاً.

لسنا هنا بصدد إعادة قراءة للتاريخ الحركي توظف هذا الاقتراب، وتتساءل على سبيل المثال عن الموقف لو أن الإخوان لم يشكلوا التنظيم السري ودخلوا معترك العمل الحزبي، أو الموقف لو أن «مراجعات» الجهاد والجماعة الإسلامية تمت مع مطلع التسعينيات وليس مع نهايتها، فالسيناريوهات المحتملة كثيرة، ميزة البحث فيها ليست بالنظر

(٣) انظر على سبيل المثال لا الحصر: يوسف القرضاوي، **مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام**، ط ٢ (القاهرة: وهبة، ١٩٩٥)، ص١٤٥ ـ ١٥٤.

إلى الوراء بل بتعلُّم الدروس واستكشاف آفاق الفعل والاختيار، لأن التجارب التاريخية زادٌ يمكن أن يقينا عثرات مستقبلية نحن في غنى عنها على طريق الإصلاح المنشود من أجل النهضة.

لقد كان نمو الحركات الاجتماعية الدينية الإصلاحية والاحتجاجية في الثمانينيات والتسعينيات في الدوائر الحضارية كلها مدعاة لتقوية تيار إعادة الاعتبار إلى الدين في النظرية الاجتماعية وعلم الاجتماع الديني ونمو تيار قوي ناقد لمسلمات العلمنة ونقض الدين، وهو ما شكل تحولاً في النظرية كي تتمكن من التعامل مع متغيرات عودة الدين إلى المجال العام، وعودة القيم إلى المجالين السياسي والاقتصادي، وما مثَّل نقضاً لمسيرة الحداثة السابقة، في حين انصرفت الدراسات السياسية إلى محاولة فهم نمو تلك الحركات وعوامل صعودها وخطابها السياسي ومواقفها وتحالفاتها من دون أن يلقي هذا بأي ظلال على مراجعة النظرية السياسية لمفاهيم العلمنة والدين وعلاقتهما بالعقلانية على الرغم من أن تلك الحركات الإحيائية عمّت العالم كله جنوباً وشمالاً، بل ظل السعي إلى تطوير المفاهيم ومراجعتها وتفكيكها وإعادة بنائها في ما يخص العلاقة بين الدين والعلمانية والعقلانية شأناً مقتصراً على حقول علم الاجتماع والنظرية الاجتماعية.

إن الربط بين صحوة الدين ومستقبله، ومستقبل الديمقراطية، وتطورات واقع العولمة وبدائل أصيلة وإنسانية للقطبية المهيمنة هو مفتاح البداية، والسبيل للتقدم هو خروج الأفق النظري للإسلاميين من نفق الخوف من أسطورة وحش العلمانية واعتبار أن مقابل الدولة الإسلامية هو حتماً دولة

علمانية ملحدة تقضي على الإسلام، أو تترّس بثقافة تراثية من دون تجديدها خشية الاجتياح الثقافي والإبادة الحضارية، فالبدائل أوسع بكثير ويجب الالتفات إلى هذه اللحظة التاريخية الفارقة في تحول مفهوم الدولة وواقع قوتها ودراسة أثره في تصورات السلطة، ومساحات السياسة كذلك، معنىً ومبنىً وسياقات ومفاهيم...

كانت هذه النظرات محاولة لاستكشاف مساحة مختلفة هي مساحة الخيال السياسي، وذلك لأن الأمر المهم ليس نقد ونقض الإسلاميين، بل تلمّس كيفية تطوير هذا الخطاب ومداخله لأنه خطاب له حضور قوي اجتماعياً وسياسياً، وربما كان تطويره أحد مداخل الإصلاح، لذا يجب فهمه، انطلاقاً من أن تلك الرؤية الفكرية الشاملة للعالم تحمل في طياتها أفقاً للعدل والحرية، والأمر مرهون بتطوير سقف الخيال ومستقبله، وقدرتنا بذلك على تخيل مستقبل أفضل.

نحو إعادة بناء الخيال: ثلاثية الأمة... واللامؤسسي ومابعد العلمانية

كيف نتجاوز المشهد العربي الراهن لنفكر بشكل أوسع أفقاً وأكثر عمقاً في المستقبل؟

ما هي مسارات البداية ومفاتيح التحول كي نرى بشكل أوضح ولا ندور في ردات الأفعال؟

هناك نوافذ عديدة، لكن أهمها البدء في: إعادة تصور مفهوم الأمة والخروج من أسر التفكير بمنطق المؤسسات

والتنظيمات حصراً (على أهميتها)، وفهم تحولات علاقة الدين بالدولة في العالم وليس في ظل الربيع العربي فقط.

أولاً: إعادة بناء مفهوم الأمة: التحولات والتصورات

تصاعد الاهتمام بمفهوم الأمة في القرن العشرين نتيجة الحراك الفكري الذي أثمره صعود «عصر الأيديولوجيات» كما نسميه؛ حيث أدى بزوغ الفكر القومي العربي والخلاف حول أسس مفهوم الأمة وحدوده بينه وبين تيارات الفكر الإسلامي؛ فضلاً عن ظهور أدبيات اليسار عن دولة البروليتاريا، بالتوازي مع بروز الدولة القُطرِية كنموذج تحت الاستعمار ثم بعد الاستقلال إلى انصراف كثير من الجهود باتجاه «تحرير المفهوم»، أي تأصيله، سواء أكان بتقديم رؤية قومية عربية لمفهوم الأمة، أم صناعة رؤية وطنية حداثية قُطرية، أم برؤية إسلامية تتمسك بالجوهر الديني للمفهوم وتسعى إلى احتواء الرؤية القُطرية والقومية.

نشأة المفهوم وتحولاته

وصلت الحوارات تارة والصراعات تارة أخرى بين تلك التوجهات الفكرية وما أثمرته من تجارب سياسية إلى قدر من الاستقرار في نهاية التسعينيات، حيث قبِل القوميون مع امتداد الحركات السياسية والاجتماعية الإسلامية أن المكوّن الإسلامي ـ عقدياً وثقافياً ـ مكون مهم من مقومات مفهوم الأمة العربية، وقبِل الإسلاميون أن العروبة والوطنية مفهومان لا يلزم القفز عنهما بل يمكن اعتبارهما مكونين أصيلين في حلقات ودوائر

الهوية وتعريف الذات، وأدرك دعاة الوطنية أن الهوية مفهوم معقد لا يمكن اختزاله تحت سقف المواطنة القانوني، وأنه أرحب من ذلك، من دون أن يهدِّد الانتماء إلى وطن ما في رقعة متسعة ينتمي إليها الفرد حضارياً. ويمكن الرجوع إلى حوارات ونقاشات المؤتمر القومي الإسلامي في دوراته المتتالية وما أسفر عنه من توافقات، على الرغم من أنها بقيت توافقات نُخب للتيارات وظلت القواعد (خصوصاً الشبابية) بعيدة عنها؛ حيث سعى كل تنظيم وحزب إلى الحفاظ على تماسك كوادره حول منظومته الخاصة حتى وإن أدرك الحاجة إلى مد الجسور مع التيارات الأخرى لظروف السياسة.

تصورات الأمة والدولة

باستعراض عدد من الأدبيات التي لا مجال للتفصيل فيها؛ نجد أن ظلال ارتباك العلاقة المفاهيمية بين خريطة مفهوم الدولة القومية وخريطة مفهوم الأمة ظلت قائمة، ما دفع البعض إلى التشديد على الدولة تارة كتراكم أسمى لقوة الدولة (المودودي مثالاً)، وفي المقابل نجد حذراً من الدولة تأثراً بواقع هيمنة الدولة المركزية في العالم العربي بعد الاستقلال وتقديم الأمة كحقيقة أخلاقية وحضارية وتاريخية أسمى (منى أبو الفضل ومحمد عمارة كمثال). وهناك التنظيمات الإسلامية التي قامت بعد سقوط الخلافة تطالب بعودتها وتجعل ذلك غايتها، وقد اعتبرت أن بناء الأمة مقدمة لاستعادة الدولة، وذهب بعضها وهو الأكثر راديكالية إلى أن الوصول إلى الحكم هو سبيل بناء الأمة.

كل هذه التصورات سنجد أن الخيط الجامع بينها هو إشكالية موازنة الأمة والدولة، فالحقيقة الثقافية للأمة بقيت قائمة في حين أربَك سقوط الخلافة الجميع، وبقي خيال إقامة الدولة الإسلامية مرتبطاً بمواقف متنوعة من الدولة القومية التي كرست وجودها واقعاً مهيمناً على الأرض، وعلى الخيال. وبالقطع كان الضلع الثالث للتفكير هو الاحتلال والعلاقة بالغرب، الذي بقي بعد إعلان استقلال الدول القومية متحكماً بخرائط العالم ومتحدياً فكرتَيْ الأمة والدولة في أي تصور للمستقبل.

الملاحظ أن بعض الدراسات الغربية تبني التصور نفسه، وقد أراد إرنست غيلنر كباحث اجتماعي متخصص في دراسة مجتمعات العالم الإسلامي أن يجعل الأمة مفهوماً نمطياً مثل تنميطه الشهير لصورة «لإنسان الحداثي»، ومرة أخرى يقرن غيلنر الدولة بجدل الأمة، حيث ذهب إلى أن مفهوم الأمة يمكن استعارته من التصور الإسلامي كنموذج لمجتمع مدني يتجاوز الانقسامات الجهوية، لكن هذا المجتمع المدني لا يزدهر إلا في ظل دولة قوية.

المفهوم وافتقاد بُعدَي العالمية والبشرية

في ظلّ هذا الجدل بقي تصوّر الهوية الأوسع بمعنى انتماء الإنسان إلى هذه البشرية متوارياً، ولم يجد مفهوم المواطنة العالمية حفاوة تليق به، ولم يخضع لكثير من النقاش، إما لضغط الانشغال بنقد العولمة التي ارتبطت بالهيمنة الرأسمالية الدولية من التيارات السابقة كلها، أو لاعتباره فكرة طوباوية

يغلب عليها الرومانسية بالنسبة إلى بلدان العالم الثالث التي ما زالت تناقش قضايا الهوية والثقافة والسياسة في مساحاتها المكانية بما لا يسمح لها بالنظر إلى ما وراء ذلك من أبعاد مؤجَلَة.

والأمر لا يتعلق هنا بفكرة المواطنة العالمية ذاتها أو بالعولمة كمجال لعلاقات الهيمنة، إنما يتعلق بالحفاوة التي لقيها مفهوم الأمة على حساب مفهوم الناس والإنسان في العقل العربي بمدارسه، واعتبار التيارات الفكرية الإسلامية واليسارية أن هذا المسار إما تكريس لليبرالية أو إعلاء للفرد على المجموع الذي يسعون إلى تأكيد وشائجه، وهكذا بقي النظر إلى الرابطة السياسية أسيراً لفكرة الأمة بمستوياتها.

وتسعى هذه الدراسة إلى استعادة الخيال النظري وتصور الأمة الإسلامية من هذا الارتباك وإعادة تأسيسه على قاعدة مفاهيمية تتمايز عن الدولة القومية القطرية الحداثية من جهة، ثم ربطه بالواقع الجغرافي والعملي من ناحية أخرى.

يمكن اقتراح أربعة مفاهيم للبدء بإعادة بناء مفهوم الأمة

١ ـ **مفهوم الفطرة**: الذي يجعل رابطة الأمة عقدية وإيمانية في سياقها الإنساني الأوسع ورسالتها العالمية؛ كمنطلق وليس كمنتهى، أي التحرك على أرضية المفهوم منذ البداية باعتباره قريناً لمفهوم الناس كما نصت آية: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وهو ما حاولت منى أبو الفضل تلمّسه في مفهومها عن «الأمة القطب»، لكن التركيز هنا يكون على الأصل لا على الدور، وإذن نفهم رؤية القرآن للناس وبني

آدم والطبيعة الإنسانية ابتداءً، وهي المبحث المركزي في الفلسفات والنظريات السياسية والاجتماعية المعاصرة كلها.

٢ ـ **مفهوم العالمين**: وذلك لإخراج تصور الأمة من أسر الدولة إلى فهم يقترب من تصور الفارابي عن المعمورة الفاضلة؛ فكيف يمكن تصور الأمة الإسلامية كحقيقة أخلاقية من دون أن نقع في وصم كل ما هو غير إسلامي بأنه غير أخلاقي (كما فعل سيد قطب في **المعالم** على سبيل المثال ـ حلف الفضول كنموذج للفهم)؟ أي كيف يمكن فك الارتباط بين الجوهر الأخلاقي للأمة الإسلامية وهذه الغلبة لعداء متأصّل مع كل ما هو غير ذلك، كي يمكن عبور فجوة الانشغال بفقه الجهاد الحربي إلى فقه الجهاد الحضاري السلمي، من دون إنكار أو تعام عن واقع الصراع الدولي والأدوات المختلفة للتعامل معه؟ (سعى الدكتور القرضاوي إلى ذلك في كتابه **الجهاد** الذي صدر في عام ٢٠٠٩ ليتوّج فقهاً غزيراً برؤية أوسع للجهاد، وعلى ذلك أسست نادية مصطفى تصورها عن «الديمقراطية العالمية» بتقديم مفهوم الجهاد فيه كمفهوم حامل لرؤية العدالة الدولية).

٣ ـ **مفهوم المجتمع المدني العالمي**: الذي سمح نظرياً بتجاوز فكرة «القومية المنهاجية» ليقدم أفقاً جديداً للتفكير في العولمة من منطلق الحركات والأفراد والأفكار، والتدافع مع فكرة العولمة التي زعمت تجاوز الدولة لكنها في الحقيقة حجبتها ولم تتحداها ولا رصدت تحولات الدولة ومنطقها وطرائق عملها قطرياً ودولياً في علاقتها بالمجتمع والسوق. وحاول مشروع المجتمع **المدني العالمي** في جامعة لندن عبر

١٠ أعوام بين عامي ٢٠٠٣ و٢٠١٣ تجميع الباحثين من مرجعيات شتى للتفكير في تحولات العولمة وطبقاتها وتحدياتها وآفاقها، وحرص على الاستماع إلى الرؤية الإسلامية في هذا المجال وما زال المفهوم قيد البناء ومراجعة المنظومات المفاهيمية السائدة مثل الديمقراطية العالمية والحوكمة العالمية... وغيرها؛ وهذا يدفعنا إلى التفكير في تجاوز بقاء الشغف المتزايد في حدود مقارنة الإسلام والغرب، من دون أدنى عناية ببحث مفاهيم الرابطة الإيمانية والثقافية والمواطنة من منظور أمم الجنوب والشرق.

٤ ـ **مفهوم المجال العام**: بشقيه الداخلي والدولي، بناء على ما قدّمه هابرماس من مساهمة في تطوير فكرته المركزية عن «الفعل التواصلي»، وهي مساحة مهمة لتطوير رؤيتنا لدور الأمة باعتبار الفعل الدعوي في الأساس فعلاً تواصلياً، والتحاور واللغة كأداة لبناء اتفاق على ملامح الإدارة المجتمعية والسياسية، وإيجاد توافق حول حلف فضول مجتمعي ومنه إلى حلف فضول دولي يتحدى هيمنة الدولة القومية على النظام الدولي.

والحق أن هذه الحزمة من المفاهيم تحتاج إلى تدقيق ونظر كي يمكن تطوير رؤيتنا للواقع عند بناء مفهوم «الأمة» في علاقته بتحولات معاني مفهوم «الناس».

ويصعب على باحث العلوم السياسية أن يتصور بناء مفهوم متماسك للأمة من دون عرض تحولات عديدة مرت بها مجتمعاتنا الإسلامية بعد قرن ونصف من الاحتلال الأول ثم الكولونيالية الجديدة في ظلّ العولمة.

هكذا فعل الرسول

مع أهمية التشديد على الرابط الإيماني إلا أن التأمل في تصور علاقة «أمة الدين بالناس» يبدو مركزياً للتجديد المنشود والتغيير المأمول، وإعادة قراءة وثيقة المدينة تكشف عن تصور دقيق؛ إذ كتب رسول الله (ﷺ) كتاباً بين المهاجرين والأنصار وادع فيه اليهود وعاهدهم على دينهم وأموالهم وشرط لهم واشترط عليهم: «بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب من محمد النبي بين المؤمنين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم:

أنهم أمة واحدة من دون الناس»

ثم بعد عدة فقرات نجد... و«إن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين. لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته. وإن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بن عوف، وإن ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف، إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته. وإن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم. وإن لبني الشطبية مثل ما ليهود بني عوف».

مفهوم الأمة بين المؤمنين والناس وأهل الكتاب في التصور الإسلامي مفهوم مركب الأبعاد... ودستور المدينة يصف الجماعات الدينية بأنهم أمة من الناس، لِيُشكل منها كياناً تعاقدياً يضم كيانات عضوية وعقائدية، أي بمعنى: الأمة السياسية، فإذا

انتقلنا إلى مفهوم الناس في القرآن لنعرف أبعاده ومعانيه وجدنا مفهوم الناس بمعنى: البشرية جمعاء... إن قرآناً يخاطب الذين لا يؤمنون برسالة محمد بآيات مثل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾ و﴿يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ﴾ يجدر بمن يحمله أن يتعلم كيف يخاطب الناس أجمعين والإنسانية كلها.

خرائط الواقع وتصورات المستقبل

ثم تكون بعدها المهمة الأعظم: فهم خرائط الأمة في تحولاتها، من هجرات دولية ونشأة أقليات داخل أقطار غير إسلامية وتنامي وجود عمالة مهاجرة لها حقوق داخل دول الأغلبية المسلمة، وظهور مظالم تستلزم تجميع الجهود على مستوى الناس من جهة العدالة الدولية والسِلم الدولي، وأثر قضايا البيئة في واقع المسلمين، وتحولات صيغ التدين وثورة تقنيات الاتصال بخيرها وشرها، وتنامي النزعات العرقية والمذهبية داخل نسيج الأمة باستحقاقات تاريخية تحتاج إلى تسوية في ظل فهم أشمل للتوازنات الدولية، وخرائط التمدين الحضري وما تثمره من مشكلات عديدة في مجال الاقتصاد.

وينبغي أن نلتفت إلى أنه في ظل مساعي بناء مفهوم الأمة كأساس لوحدة إسلامية عربية أخفقت تجاربها في حقبة الستينيات في خطوة الوحدة القومية، وحتى مفهوم الدولة الإسلامية كمفهوم مركزي في الفكر الإسلامي المعاصر ثار في شأنه تنازع منذ تأسيس دولة باكستان ثم الثورة الإيرانية ثم لجوء أنظمة عربية إلى بناء شرعية دينية لتثبيت سلطتها على أركان استبدادية محضة، ونعتها بالإسلامية.

إن جدل الدولة والدين والأمة والوحدة يحتاج إلى الخروج إلى آفاق جديدة من حيث السقف واستكشاف واقع جديد تشكل عبر أجيال على الأرض، ونشأت في ظله مدارس فكرية خارج الإقليم العربي ساهمت في تصور مستقبليات الأمة لم تُترجم إلى العربية ولم نهتم بمطالعتها كإنتاج فكري للأمة عنها خارج دائرة العروبة.

إن مركزية مفهوم الأمة ستظل قائمة والبحث عن سبل القيام بالخيرية سيظل هماً أساسياً على أجندة العقل المسلم، لكن وعي العالم أيضاً سيظل تحدياً يستلزم المزيد من الجهد، والتفكير والعمل...

ثانياً: من المجال العام إلى الشارع السياسي: الذات الفاعلة

يدفع تنامي صيغ متنوعة لحركة الناس في الواقع المعاصر عموماً - والحالة العربية خلال الشهور الماضية - الباحث في العلوم الإنسانية إلى إعادة التفكير في الإنسان كفاعل وعلاقته بالمساحة والمجال والزمن والوقت. وعلى الرغم مما يبدو الآن من زخم سياسي أيقظ شعوباً وأسقط أنظمة إلا أن زخماً موازياً للمعاني والدلالات المفاهيمية والحاجة إلى مراجعات فلسفية ونظرية يُعد من النواتج المهمة لهذا الحراك.

والحق أن التحليل السياسي لم يكن بعيداً عن الواقع الاجتماعي، حيث شهدت الأعوام الماضية صعوداً للاهتمام داخل الدوائر الأكاديمية بمفهوم الحركات الاجتماعية ومفهوم المجال

العام، أو «عودة السياسة» كما سمّاها البعض، ودفع ظهور حركات اجتماعية جديدة رخوة وأقل أدلجة تضغط من أجل التغيير وتتحدى مسارات استبداد جعلت بعض الأنظمة تعتبر نفسها في علاقتها بشعوبها بمثابة الحتمية التاريخية، نقول دفع هذا إلى الالتفات إلى مفهوم المجال العام الذي طوره هابرماس، حيث اعتبر الساحات العامة مساحة للفعل التواصلي ولما عُرِف بديمقراطية التشاور والتداول (Deliberative Democracy).

لم يكن الفعل المنظم وحده هو ما جذب الانتباه، إنما قام بذلك بالتوازي الفعل غير المنظم (التلقائي) الذي دفع الناس إلى المشاركة في الحشد ـ ربما ولو لمرة واحدة من البعض، خصوصاً في مشهد حشود جمعة التنحي للرئيس المخلوع حسني مبارك، حين خرجت الملايين إلى الشوارع بعد صلاة الجمعة، ربما كان قد أدهش هابرماس نفسه ربما ودفعه إلى التفكير مجدداً في شأن الجسر بين المساحة الدينية والمجال العام ورمزية يوم الجمعة في ثقافة مختلفة تعرّف إليها ـ هو وفوكو ـ حين استكشفا التجربة الإيرانية وتأمّلا فيها وكتبا عنها... أو ربما كان المشهد ـ بعين الخيال ـ قد أسعد أرسطو الذي ذهب إلى أن المواطن لا يكون مواطناً إلا بالمشاركة وليس بمحض الحرية السلبية بالمعنى الذي تحدّث عنه بعدها بقرون طويلة أيزيا برلين الفيلسوف السياسي المعاصر.

ما شهده العالم العربي في السنوات الماضية وبلغ ذروته في «الربيع العربي» الذي تحوّل إلى أحياناً خريف أو شتاء حين تنامت معدلات استخدام القوة في المواجهات أو دخلت أحلاف عسكرية في المشهد يدفعنا إلى إعادة النظر في تصورات مفهوم

المجال العام: هذا «المجال» الذي اختلف من حيث الامتداد... وتلك «العمومية» التي تغيّرت من حيث الكُنه والطبيعة والصيغ؛ إذ شهد المجتمع العربي خلال العقود الأخيرة مستجدات أبرزها صعود ثلاثة امتدادات للمجال العام:

الأول: الفضاء الإعلامي الذي صار «طريقاً سريعةً» تتسابق فيها الأفكار بشكل لم يعرفه العالم العربي من قبل، وهو ما جعل الشارع السياسي يتسع ليشمل الملايين الجالسة خلف الشاشات وأدّى إلى توسعة تعريف الشارع السياسي ليصبح «مرئياً» و«عربياً» وليس قُطرياً محدوداً، وليستعيد المواطن العربي انتماءه إلى وطن عربي بات يتابع قضاياه ويتعرف إلى شخوصه والأهم: يتواصل معها.

الثاني: تنامي الفضاء الإلكتروني الذي أتاح لقطاعات واسعة من الشباب الخروج من أسر المعلوم واحتكار المعلومات، ليتغير ويغير المستقِر من ثقافة سياسية، ويتأثر بما أتاحه تبادل الأخبار والخبرات في تنظيم الفعل الاحتجاجي المتنامي منذ عام ٢٠٠٣ مع سقوط بغداد على يد الغزو الأمريكي.

الثالث: تحوّل المساحة المكانية في العالم العربي مع اتساع المدن ونموها والأهم نمو «طريقة الحياة الحضرية» (حتى في المدن الصغيرة والريف) التي هي ـ بامتياز ـ ساحة ومساحة وأمكنة للفعل السياسي الاحتجاجي والثوري ولتطور الوعي الذاتي للفاعل السياسي وأفق اختياراته الفكرية والعملية.

لعل الملاحظ في الصدامات التي تم رصدها بين السلطة والناس في مصر عبر السنوات الماضية (التي كان مقتل خالد سعيد أحدها) هو تنامي دور الشارع بالمعنى الحرفي: الأرصفة والميادين والساحات العامة وإسفلت الطريق... فمساحة الشارع صارت موضع التنازع بين النظام والناس: في المظاهرات التي تحتل فيها قوات الأمن المركزي الساحات كي تمنع تجمع الناشطين، أو في إظهار الغضب بغلق الشوارع والطرق الذي تكرر من قِبل مواطنين بسطاء احتجاجاً على ظلم الأجهزة الأمنية تارة أو تردي الخدمات الأساسية تارة أخرى، الذي بلغ ذروته بعد الثورة بقطع الطرق السريعة والاعتصام على سكك القطارات ووقف حركتها في عدة محافظات احتجاجاً على قرارات وجدوها ظالمة وتهمش رأيهم ودورهم، وكذلك اجتياح الباعة الجوالين مساحات قلب القاهرة بحثاً عن لقمة عيش لم توفرها لهم الدولة.

هذا التحول في طبيعة السياسة بدخول فاعلين جدد ومساحات جديدة أثار في الوقت ذاته قضايا جديَّة للنقاش حول «تحولات المجال العام»:

أول هذه التحولات: أن الفعل السياسي لم يعد مقتصراً على نخبة أو قيادات رأي عام أو صفوف معارضة، بل بدأت الحركات الاجتماعية تُشكل قواعد حركتها على الأرض في الشارع - حرفياً - بصيغ لـ «فردي» خارج إطار الروابط الأيديولوجية والتنظيمية، والأمثلة عديدة في الحالة المصرية من الإضرابات إلى المسيرات إلى احتلال الساحات سلمياً، وهذه المرونة في الفعل والقدرة على تغيير الاستراتيجية، وهذا الـ

«حضور» وتلك الفاعلية الرمزية لجسد المواطن كمساحة احتجاجية تتحرك بفاعلية لتنضم إلى الآخرين أوجد حشداً يجتمع ثم ينفضّ، تركت علامة وأرسلت إشارات في الفضاء العام بدأ الآخرون بالتقاطها ليتسع مداها وتأثيرها وهو ما أثمر في النهاية ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١، وهي «الأفعال البسيطة» في الساحة الاجتماعية في صورتها المباشرة، في «الشارع».

تتنامى إذاً الحاجة إلى فهم الذاتية الفاعلة في المجال السياسي (Political Agency) ـ الفردية والجماعية ـ وقد تنطلق من فضائل مدنية وحس بالمسؤولية الأخلاقية والشعور بالمواطنة كشعور جاد، والتي بقيت مستخفية ومحجوبة خلف فكرة الإنسان الحداثي المادي العاقل النمطي في المدرسة النفعية منذ قرنين من الزمان في أوروبا، أو في نظرية الخيار الرشيد (Rational Choice Theory)، أو ظلت متوارية خلف فكرة مأسسة الفعل السياسي والاهتمام بالكيانات المنظمة سواء التعاقدية من مجتمع مدني وأحزاب، أم التراحمية من خلال فكرة الجماعة الثقافية أو الدينية.

استكشاف هذا الوجه الجديد لما هو «عام» في المجال العام وإدارك فردية الخيارات وخصوصيتها في الوقت ذاته، من أهم المنتوجات النظرية التي ستشغلنا طويلاً في مجال الإنسانيات، حيث قرر الفرد النزول إلى الشارع في الثورة المصرية في ٢٥ يناير وما بعده أحياناً ضد رغبة الأسرة، ومتجاوزاً الجماعة الدينية، وضد قرار التنظيم السياسي أحياناً، ما أثمر تحدياً لرهانات وحسابات السلطة من ناحية وتنازعاً داخل القوى المنظمة من ناحية أخرى (شباب الإخوان والسلفيون الذين شاركوا في الأيام الأولى للثورة ـ نموذجاً).

ثاني هذه التحولات: إعادة النظر ومحاولة استجلاء معنى الزمن في المفهوم الإنساني وأبعاده الوجودية العميقة، من حيث توقيت وذاتية تعريف بُعد الزمن في الخيار الفردي، إضافة إلى البُعد التاريخي أو التجريدي للزمن في السياق الأوسع المحيط بالإرادة الفردية وخنوعها... أو انتفاضتها الفطرية، فالمجال العام عند هابرماس يستحضر معنىً تراكمياً للزمن، فالعقل التواصلي يؤدي مع النظر إلى التاريخ في الامتداد الزمني الطويل إلى الوصول إلى توافق على المعاني والمفاهيم السياسية وحلولٍ لتنازع المصالح، كما أن التغيير عبر الفعل السياسي في المجال العام يُحدِث أثراً تاريخياً ويعتمد على جهد منظم، أما زمانية المشهد الذي أمامنا في الثورات العربية فتعتمد على اللاتناظرية (Asymmetry) وكذا على اللحظية التلقائية (Temporal Spontaneity) والتفاعل الآني عند اتخاذ قرار المشاركة والفعل، والانتقائية الشخصية في صيغة الفعل ودرجته التي تختلف من شخص إلى آخر، وأي الصفوف يقف فيها الفرد أو في أي طرف من المساحة الواسعة وأي الأدوات يوظِف، بالتالي يصعب جداً الوصول إلى التوقع والتنبؤ كما في حالة الحركات المنظمة، بما يمثل صعوبة بالغة في إحاطة البحث بتنوع المشهد وتراكبه وتركيبه، فقد تؤدي دعوة سلمية قامت بها صفحة «كلنا خالد سعيد» إلى دحرجة كرة الثلج باتجاه ثورة وقد لا يؤدي مقتل بعض الناشطين إلى تحريك الشارع الأوسع. وهو ما يرتبط بالنقطة الآتية وهو تغير نوعية المشاركين وكفالة استمرارهم... ورسم سيناريوهات شتى لـ «حركة الكرات على طاولة البلياردو» كما أسميها.

ثالث هذه التحولات: أن الحركة الفردية في المجال العام في الشارع وكذا نوعية الفعل السياسي تتّسمان بغير الرسمي (Informality)، أي ظهور الأفعال الاحتجاجية الرخوة التي تعتمد على سهولة الانضمام أو بساطة قرار الخروج من الحركة ومفارقتها، مقارنة بالحركات الاجتماعية القديمة أو الجديدة التي لها أشكال متفاوتة من الصلابة والليونة، فالفعل الاحتجاجي السابق ذكره يمكن توصيفه كما ذهب آصف بيّات بأنه «اللاحركات»، فهي حشود رخوة تجتمع وتضغط، تؤثر ثم تنفضّ، لا هي تعتمد على رؤية أيديولوجية (يسار/ ليبرالية/ محافظة/ قومية. . .) ولا غاية محددة (بيئة، حقوق إنسان، حقوق مرأة)، بل تعتمد على الموقف (Situation) والمطلب الجامع، وقد يختار الفرد بشكل انتقائي وحُر الحدث أو النشاط الذي يشارك فيه. . . أو الذي لا يشارك فيه. . . أو يشارك في جزء منه.

هذه المستجدات كلها تجعلنا أمام مشهد يمكن وصفه بالتحول المستمر وتداخل الأبعاد والعوامل بشكل هجين (Transformative and Hybrid) ومهمة الباحث في استشرافه ليست سهلة. . . والمفاهيم المغلقة المعتادة لن تعين على التحليل بل نحتاج إلى تطوير مفاهيم مرنة الدلالة تعكس أبعاد الذات والمكان والزمن، فالوحدات التحليلية الجاهزة المعدّة سلفاً لا تفسر الظواهر.

ما سلف يعني الحاجة إلى ثلاثة أمور:

- تزايد أهمية البعد الكيفي والتحليلي والثقافي وتحليل القيم واللغة في الدراسة والبحث، إلى جانب البعد الكمي الإمبريقي. وهنا تبرز مركزية اللغة والسرديات الصغيرة التي

تحكي وقائع بعينها أو تروي خبرات فرد أو مجموعة كمفتاح مهم لفهم سؤال كيف ولماذا وليس فقط سؤال ماذا، وتكون مهمة الباحث جمع ومقارنة وتسكين ومَوضعة كل حكاية في مكانها في المشهد الأوسع، وكذلك تقديم المرويات الكبرى المتعارضة لحادث أو مشهد، فيكون أيضاً بصدد بحث تأريخي يستقي الأحداث من أطراف منوّعة على مسافات متعددة بعضها من بعض وفي نقاط متباينة على خريطة الحدث ويسعى إلى فهم الخيال السياسي للأطراف المتحالفة أو المتناحرة.

- **أهمية الخبرة الذاتية والتجربة الإنسانية** للباحث بما يمكّنه من الرؤية وتشكيل تصور متجدد للظواهر، أي نزوله هو ذاته إلى «الشارع» كي يمكنه تطوير الوعي بالمعاني المستجدة للمكان والزمان وبناء المفاهيم التي تعينه على البحث الدقيق، واختبارها طوال الوقت بالتوازي مع تحولات الظاهرة ذاتها.

- **البينية والتنوّع في المناهج والمفاهيم والأدوات التحليلية** التي يستخدمها ويستعيرها ويستلهمها بدرجة عالية عبر الاجتهاد من حقول دراسية مختلفة ومتنوعة، من الفلسفة إلى الاجتماع إلى دراسات المُدُن إلى الاقتصاد إلى علم السياسة وغيرها... وهنا يكون الجهد الجماعي مُهماً ويغدو تشكيل فرق بحثية من خلفيات منوّعة لازماً؛ إذ يقارن أعضاؤها الروايات والمفاهيم، ويناقشون المؤشرات والدلالات، ويتبادلون الخبرات البحثية ويتحاورون في شأن الأدوات الأكثر ملاءمة للفهم والاختبار والأقدر على التفسير... حتى وإن صار التنبؤ أصعب.

إن نقل الخيال السياسي من السرديات والفاعليات والتنظيمات الكبرى إلى اليومي الفردي والعفوي والأكثر سيولة،

وفهم علاقته بالمؤسسي الذي لا يمكن التقليل من أهميته في الوقت ذاته، هو واجب الوقت...

ثالثاً: من «مابعد الإسلاموية» إلى «مابعد العلمانية»

الـ «مابعديات» باب مهم في فهم التاريخ وفي تتبع التحولات الفكرية والسياسية... مابعد الحداثة... مابعد الحرب الباردة... مابعد الإسلاموية... وغيرها، وهو باب لا يقل أهمية عن الـ «ماورائيات»... ما وراء الطبيعة... ما وراء المنهج ـ وذلك بمعنى «ما قبله» من غيب أو مسلمات فلسفية... كما كان يسميه الأستاذ محمود شاكر (رَحِمَهُ ٱللَّهُ).

تنوع وتفاوَت فهم معنى «مابعد الإسلاموية» في الكتابات التي تحلل «الظاهرة الإسلامية»... ونحتاج إلى أن نتوقف أمام مفهوم «الظاهرة» الإسلامية ابتداءً لأنه يفترض انقطاعاً عما قبله... ظهر ولم يكن موجوداً... وربما ظهر للنظر ولم يكن مشهوداً فحسب... فتحويل حركة المجتمع أو مجتمع الحركات إلى ظاهرة يفصل بين حضور الدين في الحياة الاجتماعية من جهة وظهور الحركات الاجتماعية التي تقوم بتفعيله على مستويات أكثر تنظيماً باتجاه مطالب اجتماعية، أو توظفه كخطاب ومنهج في التفاوض على مواقع قوة وسلطة في دوائر السياسة والتشريع، وهو فصل لأغراض الدراسة لكنه لا يعيننا على فهم الحقيقة، هذه «الظاهرة الإسلاموية» كما تسمى في دراسات الشرق الأوسط شغلتهم كي يمكنهم التعامل معها لأن لها عدداً من الانعكاسات على المصالح والسياسات في ظل الحقبة الاستعمارية التقليدية أو الجديدة. هذا الفصل

المتوهَّم وذلك الانقطاع المفترض يفك الارتباط بين المسلمين وتاريخهم الاجتماعي والسياسي، ويقسم التاريخ إلى تواريخ جزئية بزعم التعامل معها بدرجة أعلى من التدقيق، على الرغم من أن غياب فهم المسار لا يكشف منطق الفكر ولا الفعل، وتبقى جدلية الانقطاع والاستمرار كاشفة المكونات ودالّة على المقومات.

أما «مابعد الإسلاموية» فاستخدمه بعض الباحثين مثل الباحث الإيراني الأصل آصف بيّات والباحث الفرنسي أوليفييه روا في وصف تحولات الحركات والتنظيمات الإسلامية، وركّز بيّات على البعد السوسيولوجي، أي التحول من الحركات الجماهيرية ذات الإطار البنيوي والأيديولوجي الثابت والقادرة على التعبئة وذات الأهداف طويلة الأجل إلى مرحلة تبرز فيها حركات يقودها الشباب في الأساس ذات بينة رخوة ترفع مطالب تتعلق بالذات والكرامة والحقوق والمطلب الديمقراطي أساساً. هذه كما ذكر بيات ليست «ضد الإسلام» ولا هي علمانية بالضرورة، بل تُعيد تعريف المشروع الإسلامي وتنقده وتطور أجنداته وديناميياته وقد تتلاقى مع الحركات القديمة أو تفترق عنها، كما تتنوع فيها صيغ التدين وصوره. أما روا فركز على الانتشار الأفقي المجتمعي للحركات القديمة وتغييرها نمط السلوك اليومي في بعض جوانبه في المجال العام ليكون أقرب إلى التعبير الديني، مع فشلها في إيجاد نموذج سياسي واقتصادي بديل ومتمايز، وبالتالي يكون مصيرها الذوبان في النموذج الحداثي للدولة القُطرية بالمشاركة والاندماج في السياق الديمقراطي والنمط الاقتصادي الرأسمالي في النهاية.

هناك تأويلات واقترابات منوّعة لما يسمى «مابعد الإسلاموية»، في تقاطعها مع ثورات الربيع العربي ورأى البعض ومنهم بيّات والباحث المصري إسماعيل الإسكندراني أيضاً أنها تعبير عن «مابعد الإسلاموية»، إذ لم تحركها التيارات الإسلامية - لا تلك التي رفعت شعارات الإصلاح ولا تلك التي رفعت السلاح - وعلى ذلك يكون التغير الأكبر قد تم بدفع من الحركات الجديدة والجماهير غير المنظمة وليس الحركات والتنظيمات القديمة.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو هل يمكن وصف التحول بأنه «مابعدي» فقط؟ فما هي العلاقة التفاعلية أو التدافعية بين الصيغ الجديدة للحشد والتعبئة والتفكير من ناحية والصيغ القديمة من ناحية أخرى؟ وما هي تقاطعات الاثنتين في المجال العام والسياسي مع صيغ التعبير الديني في المجتمع - كالطرائق الصوفية مثلاً أو المؤسسات الرسمية الدينية كالأزهر... ثم مع صيغ التدين الشعبي العام الأوسع. وصف المابعدية يوحي بالمرحلية، أي إن تلك مرحلة وهذه بعدها، وهو يستبطن رؤية خطية للتاريخ هي الرؤية الحداثية في الأساس التي رأت مسار التحول التاريخي واحداً ولم تتوقع بقاء القديم أو حتى مغالبته الجديد بعد حين، فلا القدم عيب ولا الجِدة تَقدُّم، ولا العكس صحيح، لذا فإن دراسة الحركات الجديدة التي تستوعب الإسلام وتخرج من الأطر التنظيمية والفكرية التي هيمنت ينبغي أن تكون على خريطة أوسع من فهم العلاقات والتفاعلات والسياقات.

لقد سادت لعقود نظرة بنيوية لفهم الحركات الإسلامية، وتم

التركيز على تماسك بنيتي الأفكار والتنظيم وشبكات التحالفات، بتقسيمات واضحة وتصنيفات للجماعات صكها الباحثون، ومن المهم استعادة النظرة غير البنيوية أو ما يمكن أن نسميه النظرة العلائقية (Relational) لأنها أكثر دينامية وحيوية وتعين على رصد التغير وفهم التحول والتفاعل، فالمزج بين البنيوي وغير البنيوي، المؤسسي (Organizational) والعضوي (Organic)، أو التناظري وغير التناظري (Asymmetric).

إن اعتبار اللجوء إلى آليات قصيرة الأجل وبيّنة ومرنة ومطالب تتعلق بالحريات والحقوق الفردية والديمقراطية هو حكر على الحركات الجديدة، وهو يغفل الحراك الجيلي داخل الحركات القديمة التاريخية الذي وضح جليّاً في العقد الأخير قبل ثورات الربيع العربي وبعدها، الذي بدأ في المراوحة بين أدوات مختلفة للفعل والحشد، وتحرر من بعض القيود التنظيمية، وقد بحثت ذلك بالتفصيل دراستا ماجستير واحدة للباحثة سناء سيف الإسلام البنا وأخرى للباحثة ضحى سمير، نوقشتا في عام ٢٠١٢ في الجامعة الأمريكية بالقاهرة تحت إشرافي، فضلاً عن نشأة وبزوغ هوامش مستقلة عن المركز في تيارات كبرى كالتيار السلفي، فإذا كان الشباب والمرأة هم عماد «مابعد الإسلاموية» في الحركات الجديدة التي يتقاطع فهمها مع صعود نظريات الحركات الاجتماعية الجديدة فإن هذه القطاعات شهدت تحولاً نوعياً في أدائها داخل التنظيمات بشكل واضح تنامى في لحظات الصدام والصراع والمواجهة مع المؤسسات السيادية المحتكرة القوة المسلّحة في حالة مصر في الأشهر الأخيرة.

من هنا يكون أحد الأسئلة المركزية هو البحث في التعايش أو التنازع بين تلك المنظومات ذات المرجعية الإسلامية و«مابعديات» الواقعيْن الحركي والفكري ذَوَيْ المرجعية الأيديولوجية المختلفة الأخرى، وليس الإسلامية فقط. من هنا فإن نسبة الديمقراطية والحرية إلى فصيل والظلامية إلى آخر قد تعطي غطاءً شرعياً للاستبداد والهيمنة والإقصاء والتكفير ما يؤدي إلى احتكار شرعية الحديث باسم الدين في المساحة السياسية لذلك، والسؤال البحثي يصبح متى وكيف يتحول النسق من المأسسة للفيض والطبيعة الرخوة ومن الدفاع عن الإنسان إلى العداء للقيم الإنسانية؟ وكيف يتم تدعيم الفضائل المدنية أو تقويضها؟

ويمكن النظر في الجديد والتجديد الذي تشهده الحركات الاجتماعية ذات المرجعية الإسلامية من ثلاثة مستويات:

ـ المنطق الحركي، ومراجعة صيغ التنظيم والانخراط المجتمعي والسياسي.

ـ الموقف من المشروع السياسي الذي تقدمه التنظيمات، واستعادة عددٍ من الحركات والفاعليات الجديدة لملكية الخطاب الإسلامي وأحقيته وتجديد تصوراتها عنه.

ـ العلاقة بالعالم بالمعنى الواسع وإدراك مستجداته وإعادة ترسيم دوائر الوعي والانتماء.

لا شك في أن سيادة مركزية فكرة «الدولة الإسلامية» في الساحة الإسلامية، وما يقابلها من رؤى مثاليات الدولة العلمانية على التفكير السوسيولوجي والسياسي هي أخطر ما يواجه فهمنا

للمستجدات في الواقع؛ حيث يتكرس الاستقطاب والفرز من دون وعي بالمستجدات والاجتهادات المستعصية على التصنيف، التي تنشأ خارج الفسطاطين أو بينهما ـ سواء في المساحات الافتراضية أو المجتمعية والعامة ـ والتصورات المختلفة التي تنتج وعياً بالتمدن في سياق إسلامي وتسمح بتسكين التيارات والأحزاب الليبرالية والاشتراكية لملفات مثل العدالة الاجتماعية وتمكين الفئات الأكثر تهميشاً من العيش بقيم دينية، وكذلك نمو مساحات لتعليم الفقه والعلوم الشرعية بدأ يتوافد عليها شباب من مشارب فكرية مختلفة ومتنوعة، وما سيرتبه ذلك من إعادة ترتيب التصنيفات والتقسيمات.

على صعيد آخر...

يغري مفهوم «مابعد الإسلاموية» بالتركيز على الاجتماعي في تقاطعاته مع الدعوي أو الحركي أو حتى السياسي والحقوقي، ويبدو التحول وكأنه ذاتي مرتبط بارتباكات أو إخفاقات المشروع الإسلامي السياسي في تلك الدوائر بما استلزم تجاوزه ما هو أرشد وأكثر فاعلية، وهو سبب موضوعي أحياناً، لكنه يصرف النظر عن بنية الدولة ذاتها وسلطاتها السيادية في تعاملها مع المشهد الإسلامي والواقع السياسي برمته... فضلاً عن تحولاتها الداخلية من حيث علاقتها بالمجتمع وخلفية النخب الحاكمة وشبكات المصالح وتغير منطقها كدولة وفلسفة علاقتها بالمجتمع.

«مابعد الإسلاموية» مفهوم سيلقى اهتماماً في الفترة القادمة ويُعاد تقديمه للاستشراف أو الرصد، لكن السؤال هو علاقته الجدلية والمركبة في المرحلة القادمة بمشهد الهيمنة التامة للنخبة

العسكرية على المجال السياسي، ونقض عُرى الديمقراطية، وظهور رؤى فاشية في الثقافة الشعبية تنذر بعواقب مجتمعية وخيمة. سيفيدنا في الوضع الراهن في مصر أن نقرأ تحولات الحركات الاجتماعية وعلاقتها بالمطالب وبالإسلام في ضوء انقلاب قطاعات مجتمعية على الخيار الديمقراطي بدعم من القوات المسلحة، وتنامي الانقسام والعنف المجتمعييْن، وتماهي الفروق بين الأجهزة المتنوعة في المنظومة الأمنية: من عسكرة مفرطة للشرطة (التي لها في الأصل طبيعة مدنية) من ناحية، ودخول القوات المسلحة واشتباكها في مساحات مدنية من ناحية أخرى.

هل يمكن في ظل هذا الإرباك للمسارات الديمقراطية والمدنية استشراف صيغ للتفكير والتعبير والحركة سينتجها الوضع الراهن في مساحة «مابعد الإسلاموية»؟

يمكن البدء بذكر ما اتضح من فترة صعود الحركات إلى الحكم بعد «الربيع العربي» أولاً، وربما يكون أهم ثلاث ملاحظات:

أولاً: فقر الرؤية الإسلامية العميقة للدولة التي تعني مشروعاً متكاملاً للعدالة الاجتماعية والكرامة الإنسانية يستلزم إعادة التوازن بين المؤسسات السياسية والسيادية وعلاقتها بالمجتمع وبالمواطن، بما يجدد كيان الدولة ثم يوجه فلسفتها نحو الوعي بدورها وعمقها الاستراتيجي؛ حيث يتم السير على مسار التحالفات الاقتصادية والسياسية العامة نفسها التي حكمت فترة مبارك والتخلي عن المسار الثوري وتصعيد الخطاب الإسلامي في لحظات النزاع مع التيارات السياسية الأخرى في صوغ

الدستور أو على منصات الميادين من دون أن ينعكس ذلك في واقع ثوري يعيد تشكيل الوعي.

ثانياً: غلبة البراغماتية على التعامل مع المستجدات والمواقف السياسية وهو ما دفع قطاعات من الشباب الإسلامي إلى نحت مسارات جديدة مستقلة في التفكير والفعل عن المسارات المركزية، وفي اتجاهات أكثر أصولية أو أكثر توافقية، سواء الذين خرجوا من تحت عباءة الإخوان أم شباب من السلفيين، وبالتوازي خروج شباب من أسر تصورات التدين التقليدي للمؤسسات الرسمية، والبدء في تفكير مستقل بشأن الدين ودوره ويطالب بخطاب ديني له ركيزة حقوقية ومدنية.

ثالثاً: الانشغال بالسياسي التنازعي على حساب الدعوي التواصلي، ما أثر في الرصيد الشعبي للحركة الإسلامية التي انتقلت في مرحلة ما من مقاعد المعارضة إلى سدة الحكم، وتنامي الفجوة بين خطابها الدعوي التاريخي بوعوده والواقع السياسي بقيوده ـ تحت وطأة المشكلات المعقدة التي ورثتها، ومع إعاقة مستمرة لا يمكن إنكارها من بعض مؤسسات الدولة أو من المعارضين في الشارع.

وإذا كان العزل والإجهاض للتجربة الديمقراطية النيابية قد تم بالقوة، ثم تصاعد إلى عنف مباشر منظم من الدولة ضد أنصار الشرعية الديمقراطية وصولاً إلى سقوط مئات ثم آلاف القتلى، فإن «مابعد الإسلاموية» في ظل «مابعد حكم الإخوان» وفي مرحلة «مابعد إجهاض الخيار الديمقراطي» ستنقسم في تقديري إلى مسارات أربعة:

ـ مسار النضال الثوري السلمي (موجة ثالثة) يتمسك بالمرجعية الإسلامية وبالشرعية الديمقراطية معاً، متحرراً من هيمنة التنظيمات القديمة ـ وليس مستقلاً عنها أو معادياً لها.

ـ مسار النضال المدني الذي سيبحث عن خطاب جديد ويناصب الخطابات والتنظيمات القديمة العداء ويحمّلها مسؤولية إخفاق الثورة في التحول إلى دولة، وهذا قد يبحث في أطروحات العدالة الاجتماعية والكرامة الإنسانية في الإسلام عن بديل تجديدي ـ ولا أقول يساري.

ـ مسار التجديد التنظيمي والفكري داخل التنظيمات الكبرى وبشكل يغير طبيعتها في اتجاه مختلف، وهو احتمال ضعيف في ظل الهجوم الشرس عليها ووصمها بالإرهاب واستخدام القوة ضدها واعتقال قياداتها.

ـ مسار المقاومة التي ستكون أكثر راديكالية وتستخدم وسائل أكثر عنفاً وتنبذ الديمقراطية باعتبارها سبب الفشل للمشروع الإسلامي، ولن تقبل بالتجربة مرة أخرى بعد أن سارت شوطاً طويلاً باتجاه قبولها فانقلبت عليها، والتزمت بالسلمية فتم إقصاؤها بالقوة المسلّحة وتصفيتها وعودة سياسات الدولة البوليسية في ملاحقتها.

لا يمكن التنبؤ الآن بأي من هذه المسارات سيغلب أو كيف ستكون صيغ تشكّلها، فـ «مابعد الإسلاموية» اليوم مفهوم يتعرض لإعادة البناء ولتغيير دلالاته وقد نجد قريباً موجات متنوعة للمفهوم تستجيب للتحولات التي يشهدها الواقع السياسي والأنساق الفكرية ذاتها.

لكن القضية التي تستحق بذل مزيد من الجهد هي «مابعد العلمانية»، فلدينا صعود واضح لدور الدين في العلاقات الدولية رصدته مئات الدراسات عبر ثلاثة عقود، ولدينا عودة إلى الكنيسة في المشهد السياسي في بولندا في الثمانينيات، مروراً باتضاح دور الصهيونية المسيحية والإنجيلية التبشيرية في الولايات المتحدة وصولاً إلى صحوة الكنيسة الأورثوذكسية منذ انفصال الجمهوريات السوفياتية إلى اليوم... وغيرها من حالات في تقاليد دينية عديدة.

كيف يمكن فهم خريطة العالم مع هذين التحوليْن؟

وتبقى ملاحظة أخيرة لكنها قد تكون نافذة لجولة قادمة من التفكير: إذا كانت الأنساق الأيديولوجية أنساقاً متفاعلة حتى في أشد لحظات التنازع والصراع فإنه لا يمكننا دراسة وفهم صعود أفكار وتوجهات، أو صيغ احتجاج وانخراط وفعل، من دون استيعاب ما سيتركه مأزق الفكر والفعل الليبرالي ـ الغربي والعربي ـ في مواجهة تدخل الجيوش في العملية السياسية من أثر في الخيال السياسي المصري بأطيافه كلها، وإذا كانت هيمنة القوى العسكرية على خريطة المنطقة العربية ومسار الإجراءات «الديمقراطية» التي تجري ستؤثر في تحولات ومستقبل «الإسلاموية» فإن تغير الخرائط «العلمانية» وما حولها وما بعدها سيكون له أثره الفارق في مستقبل الدولة والمجتمع... في الإقليم والعالم.

خاتمة

من الدولة إلى التجديد: استعادة المسار

مع تجربة الحداثة الغربية ونشأة الدولة وتأسيس الجيوش وتحويل الوظائف إلى الآلة البيروقراطية وتحرير الدولة من المسؤولية أمام الجماعة وإعلانها احتكار القوة وحيازة الرشد حيازة كاملة برزت فكرة التنظيم المؤسسي واعتبار المؤسسة المعقدة وسيط التغيير ومحضن الأيديولوجيا وفصلها عن الجماعة الاجتماعية الأوسع من باب التمايز والاستعلاء (لا من باب التخصص والأداء).

في التوازي مع هذا، توارت الذاتية الفاعلة في المجال السياسي ـ الفردية والجماعية ـ وراء ركام المؤسسات المتخصصة، ولا يسمح لها بتجاوز المساحات ولا الحركة خارج الدور المرسوم الذي يحدده القانون أو اللائحة أو القواعد. ويُعاد تشكيل المجالات كلها على صورة الدولة الحديثة، فهي أقوى المؤسسات والمحتكرة السيادة، وهي التي تبسط سقفها على المؤسسات وتزعم الفصل بين السلطات، على الرغم من أنها كلها تحت سيطرتها حين تحدد وحدها مفهوم الأمن القومي وتحرص على

سرّيته، وتستقل بتقدير مصلحة الجماعة، ولها وحدها الحق في استخدام أدوات القتل ـ المنظم ـ في الداخل، وإعلان الحرب وتقدير ضرورتها وتحديد تحالفاتها في الخارج، من دون أدنى مساءلة أو محاسبة ـ إلا عن تفاصيل صغيرة، مع كفالة الحصانة لرجالها وضمان السرية لملفاتها والتجهيل لتواريخها، وإطلاق إعلامها على من تريد ومكافأة من ترضى عنه.

لكن القوة وحدها لا تملك إكراه الناس على الطاعة لفترة طويلة، حيث إن الخضوع الفكري للأطر الأيديولوجية والفكرية يقوم على إيجاد «شرعية» للمؤسسات والتنظيمات، فتتم محاصرة العقل بمنطق العجز الفردي وإعلاء قدرة المؤسسة وحكمتها وخبرتها، والتشكيك المستمر في صواب الفطرة والحدس الفردي، وترسيخ يقين بأن القيادة هي «من تعرف أفضل» و«أنك لا تملك الصورة الكاملة»، مع التلويح بالنبذ لمن يُظهر رأياً متفرداً؛ بغرض التخويف من الإقصاء، أو خسارة الانتماء وسحب العضوية أو الجنسية، أو نقض المكانة، وربما إنهاء الوجود ذاته.

الثُقب الأسود للحداثة... وما ابتلعه

الاشتباك مع «صورة» الدولة في الأذهان بات ضرورة؛ حيث إنها تماثل الدولة القومية الحديثة من حيث البطش والاختراق لكل المساحات والهيمنة الفكرية على الأفراد والاحتكار للرشد والحديث باسم الأخلاق وفرض التقوى وتقنين المعروف وهذا الخيال يصادر قوة المجتمع وقدرات الفرد. فلا بد من مراجعة كيف نفهم وكيف نقيس وكيف نُسمّي الظواهر، وأخيراً كيف نحكم على التحولات والآفاق.

إن دراسة نشأة الدولة العربية وتطورها وبنيتها وتحولاتها لا تنفك عن فهم الحركات الاجتماعية والنظريات المختلفة في شأن قديمها وجديدها، الصلب منها والرخو، ثم طبيعة المجال العام والمجتمع الأهلي في دار الإسلام في تطوره التاريخي... ومركزية السلطة سياسياً واستقلال العلم والقضاء والتعليم والأوقاف، وأثر ذلك في تحجيم استبداد السلطة وحماية الشريعة ـ أخلاقاً ومعاملات وأحكاماً. ووزن الأخلاق والجماعة وذمة المؤمنين فيها، ومساحة الاجتماعي والثقافي في دائرتي القضاء والفتوى، ثم نشأة ومسارات العلمنة والتحديث، ثم عقود الاستعمار وغرس جذور القومية والمؤسسية والدولة العلمانية وتأميم مساحات الأهلي والشرعي والوقفي كلها.

حينها سندرك أهمية الدراسة النظرية وأدواتها المفاهيمية في الفهم والتحليل والتصنيف وبحث العلاقات والتحولات والمحطات والتحالفات الراهنة.

يدرك باحث العلوم السياسية مبكراً أن عِلة البحث في «الدولة الإسلامية» هو شق الدولة وليس شق الإسلامية، ذلك أن من يأتي من خلفية النظرية والفلسفة يعلم جيداً الجدل حول منطق الحداثة وفكرة الدولة القومية وآفاتها وكوارثها التي لم ينكرها اليسار ولا اليمين ـ ناضل اليسار ضدها لبناء مجتمع اشتراكي، فإذا بالنموذج السوفياتي يقيم دولة كـ«التنين» (Leviathan) تفوق تصور هوبز عن الدولة المتسلطة المتغولة المتجسدة في شكل الحاكم التنين، واختطف الفاشيون خيار الديمقراطية وأدخلوا العالم في حرب عالمية، واعترف بمخازيها الليبراليون، لكن قالوا إنها أفضل صيغ القوة والسلطة، ولا

بديل: للأسف، مع محاولة إدخال السوق والمجتمع في شراكة «متوهمة» وكأن المدني يمكن أن يقف على قدم متساوية مع شبكات الرأسمالية وسلاح السيادة الذي تقبض عليه الجيوش الواقفة من وراء ساتر الديمقراطية تطيح بها متى شاءت.

محاولة لقلب نظام التفكير في الحكم

لا يكفي نقد الدولة، بل علينا واجب الاجتهاد في كيفية «الانتقال» إلى السلطة والإدارة السياسية التي نريد، من دون دفع ثمن سقوط أنقاض هذه الدولة فوق رؤوس الناس. وهو خيار صعب ويستلزم بناء إجماع وطني وتيار رئيس وعقد اجتماعي مغاير وخريطة قوى جديدة؛ لكن السياسة البراغماتية تفرض منطقها عادة لأن ما سبق يحتاج إلى صبر طويل وحسن إدارة. والنواة الأمنية للدولة تفرض عند النزاع «سيادتها».

نرجع إلى سؤال مركزي: ما الإسلامي في التنظيمات «الإسلامية»؟ وما الذي تلبس به من حداثة.

هل هو المشروع الفكري الذي يحلم باستعادة خلافة على صورة إمبراطورية أدى ضعفها إلى هزيمتها؟ أم المشروع الذي يختزل الشريعة في القانون لتناسب حجم ومنطق الدولة القومية التي ترى القانون وحده فرس الرهان؛ لأنها تحتكر صنعه وتفسيره وتطبيقه؟ أم التنظيم الذي يقوم على فلسفة المؤسسات الحداثية والذي جاءت محنته نتيجة فرط براغماتيته، وليس فرط مثاليته، كما كان متوقعاً، وعلى حساب رأس المال الأخلاقي؛ والفقهي الذي يرفع هو لافتته؟

هل هذا وقت إدراك أن مشروع الحداثة خيال وواقع

مهيمن؟ وأن الخروج منه عملية معقدة وطويلة؟ وأنه لو دُرس جيداً واعتُرف بذلك لربما تحققت نتائج أفضل سياسياً، وأن الإسلام سيظل في انتظار مشروعه التجديدي المُجهَض من خارجه تارة، والمَخذول من داخله تارة أخرى؟

نحتاج إلى وضع ملامح لتقويم مختلف للمئة عام الأخيرة، وإدراك أن سقوط الخلافة لم يكن بسبب ضعف دولة الإسلام فحسب بل بسبب ضعف الدوائر العلمية والمجتمعية كلها التي لم تنجح في الصمود في مواجهة جيوش الغزو، ولا سلب ونهب الدول الاستعمارية للتراث وللثروة، ثم مصادرة الدولة الاستبدادية العسكرية بعد الاستقلال لمساحات الفعل الأهلي والأوقاف ومعاداتها الصريحة لاستقلال التعليم والفقه والقضاء وليكون حَكَماً عليها، عقلاً وأحكاماً وعدالة، وتأميمه كي يكون محض أداة في يدها.

نحتاج إلى أن نتذكر دائماً أن سقوط الخلافة سبقه مشروع تجديد أطاح به الاستعمار وانشغلت عنه التيارات والتنظيمات بشواغل السياسة أو بأعباء الدعوة، فتراجع الاهتمام بالتجديد وملفاته والفهم ومعاييره، والتماهي الذي ذكرناه مع مفهوم الدولة الحداثية مع خيال الدولة الإسلامية هو محض تابع لهذا الخلل، وأن استعادة قيمة التفكير هي الفريضة التي غابت في ظل إعلاء منطق التنظيمات والاستسلام لظن أن ما نقف عليه وأمامه وتحته يحتاج فقط إلى «أسلمة» فحسب. وقد تم التحذير منذ أكثر من عقد كامل من أن آفة المنافسة على الحكم هي استبطانها لذات معايير الفهم وإصدار الأحكام العقلية، وأن فقراً شديداً في الفقه الشرعي والسياسة الشرعية يغلب على أبناء الصحوة؛ وكذلك

قياداتها التي لا يغنيها ترداد المقولات العامة والشعارات، فإن لم تكن في السنوات الأربع الماضية عبرة لأولي الأبصار فمتى سيتنبه لهذا؟ ومتى سيتم الإقرار من أجل تجاوز مئة عام من الارتباك والشتات المنهجي والمفاهيمي؟

في ظل ما سبق هل ما زالت «الدولة الإسلامية» كما تصورتها الأجيال عبر مئة عام هي الإجابة عن سؤال النهضة واستعادة عِزة الأمة وبناء الخلافة وإقامة الدين وإصلاح العالم؟

الرأي عندي كان أن الأمة والشريعة هما الإجابة، وهي ليست إجابة سهلة، فقد تخطفها تنظيمات مسلحة حظها من الفقه قليل ومعرفتها بالعالم أقل، وقد تهوي بها مصالح السياسة والاقتصاد في مكان سحيق، وقد تُفشلها الخلافات والنزاعات، وهي تحتاج إلى استعادة منطق الشورى من براثن جموح وتغوّل صورة الدولة قبل تصور صيغ المؤسسات، وتمكين الدين قبل تأسيس السلطان، وفهم الشريعة في مسالك الاجتماع والاحتكام قبل مسعى التقنين والإرغام، واستقلال الفقه قبل تحديد الوجهة وبدء السعي والحركة.

والخلاصة: نحتاج عقلاً مختلفاً لا يسير على قضبان السلطة ولا يُغَيّب خلف قضبان الاستضعاف والمظلومية؛ فيولع بالغالب ويستنصر بالطغاة ويركن لدين الظالمين وديدنهم، وهو لا يدري، وينتظر دوماً أن يكون القائد: كياناً مستبداً مأمولاً عدله...

فهل للقوة مكان في أفق هذا التصور؟ قطعاً، القوة بكل مقوماتها وأبعادها. وهل للقانون والعدالة مساحة؟ بالتأكيد، العدالة كقيم وفضاء مجتمع قبل الأكواد والأنظمة القانونية. وهل

للشريعة مكانة؟ بلا جدال. ولدينا كثير في هذا المجال من جهد القرون وتجديد الباحثين الذين شُغلوا بمستجدات العلم والعالم منذ عقود في مجال الاجتماع والاقتصاد والتعليم والتشريع وعلاقات القوة ورؤى العلاقات الدولية والاجتهاد الفقهي. ما ينقصنا هو تصور مختلف للسلطة والسيادة يخرج من أسر الانبهار بالحداثة، والشعور بالصَغار أمام المستعمر والرغبة في التوافق معه. ويعيد بناء تصورات شعوب تماهت مع الاستبداد ونسيت العدل. واستبطنت ذلك في نُظمها الثقافية وتنظيماتها الاجتماعية والمجتمعية والحركية؛ والعلمية كذلك.

نحتاج بشدة إلى تقويم جديد للحداثة المقيمة في العقول وإن بارزتها الألسنة، وسعي موصول إلى تلمس رؤية تجديد «أمر» هذا الدين.

الدين والتدين وما بينهما

وفي الحقيقة فإن مراجعة تصوراتنا عن النهضة والخروج من دائرة الانهزام الذي أصاب المسلمين مع سقوط الخلافة هو أمر ضروري لفهم ما النموذج الذي نريد إقامته حقاً. هل هو محض إحياء لما سبق حتى لو كان قد احتوى مقومات سقوطه، أم خلافة على منهاج الدولة الحداثية (وإن رفعت شعار: خلافة على منهاج النبوة)؟

التمييز هنا بين الحديث والحداثي تمييز مهم فنقد الدولة الحداثية المتغلغلة المهيمنة والمتوحشة أحياناً خلاف وصف كيان سياسي ما بأنه حديث أي وليد الظروف المعاصرة واحتياجاتها. فالحداثة ليست المعاصرة، بل هي فلسفة كاملة تصوغ منطق

العقل الغربي وهي ابنة مشروع الاستنارة ومشروع وستفاليا لبناء منظومة رأسمالية كان تأسيس الدولة القومية ووقف الحروب بين الشعوب الأوروبية شرطاً لازماً لها، وهكذا فلا يمكن فهم الدولة الحداثية منفكة عن مشروعها وآلتها الرأسمالية. تركيز السلطة في أبنية الدولة وفصل الكاثوليكية عن السياسة واحتكار الدولة للسيادة وأدوات القوة كان حماية للسوق في الأساس، بل يمكن القول إن نشأة البروتستانتية لم تكن فقط حركة إصلاحية في الكنيسة بل موجة لازمة لتحرير الدين من الكنيسة الكاثوليكية التي ظلت تُحرّم الربا، في حين شجع ملوك أوروبا البروتستانتية لأن قيمها تدعم الفردية والتساهل في قضايا دوران المال والسوق (ليس هذا مجال التفصيل في العلاقة بين الأخلاق البروتستانتية والرأسمالية).

لكن إعادة النظر في المؤسسية والاستئثار بالوظائف المركزية في المجتمع كجوهر لفكرة الدولة الحداثية ليس فقط ما ينبغي أن يشغلنا عند النظر في تجديد أمر هذا الدين، أي مراجعة نظرية الدولة أو الحكومة الإسلامية كما صاغها مثلاً المودودي وانتشرت في أدبيات الحركات الإسلامية، بل نحتاج إلى البحث في أمرين:

فهم الصيغ الاجتماعية والسياسية المتنوعة لإدارة القوة والسلطة في المجتمع التي لم تشغل بال الإسلاميين: ومنها التعاضدية التي تؤسس الرابطة السياسية على العمل والكيانات العمالية والحرفية والفلاحية، التي كتبت منذ عام ١٩٩٣ أنها تحتاج إلى مراجعتها والاستفادة منها في بناء منهج نظر في التعدد والشورى وأن مشكلتها أنها كانت صيغاً تبنتها الأنظمة

الاستبدادية والشمولية للهيمنة على الكتل الكبرى لكن عدداً من أساتذة العلوم السياسية يرى أنه يمكن فك الارتباط بينها وبين الدولة وآنذاك يمكن أن تمثل منطقاً وفلسفة مختلفة ليس لنظم الحكم فقط وإنما لمنطق الدولة ذاته، ما يضمن ترويضها وإعلاء شأن المواطن والتشكيلات الاجتماعية. ليس هذا فقط لكن أيضاً الصيغ غير المؤسسية في تحريك القوة وترويض السلطة، سواء الحركات ودوائر المجتمع الأهلي، أم المبادرات والروابط التعاونية أو المحلية. فضلاً عن دراسة صيغ الفعل المدني والسياسي الرخو وتطويرها. لا عجب إذاً حين سيطرت عقلية المؤسسة المركزية وخيال الدولة الرابضة أن كان تصور الإسلاميين عن بناء الدولة الإسلامية لا يتضمن أي أفكار عن سبل الانتقال إلى هذه الدولة ولا صيغ القوة البديلة التي تقدمها خروجاً من النموذج نفسه المهيمن لاستبداد الدولة الحداثية. لم تكن الحركات الإسلامية إذاً هي من أشعل فتيل «الربيع العربي». نعم كانت حاضرة بعد تحرك كرة الثلج في التداعيات وورثت المشهد كفاعل رئيس منظم سلفاً، لكن السؤال هو لماذا لم تكن هي المحرك؟ ببساطة لأنها لا تعرف منطق اللاتناظر ولا الفعل الرخو ولا السيولة ولا التلقائية التي تولد لحظة اندلاع الثورات. ولم تجتهد في صوغ تصور عن كيفية استغلال تلك الأدوات والصيغ في دعم التغيير من دون الوقوع في الفوضى/الفتنة ومن دون العودة إلى المربع الأول بالعودة إلى الكيان المركزي المستبد.

حتى حين تحرك تلك الاحتجاجات الشارع فإنها تدير الحركة باتجاه حلم استعادة الدولة وتطرح فكرة دولة مستبدة

بديلة أخرى لن تتسامح مع أحد مرة أخرى من دون أن تفكر في كيفية التعامل مع كل أبنية ومؤسسات الولاء العميقة للدولة القائمة، وسنجد أنصار نقض النظام القائم يطلقون عدداً من الشعارات عن الندم على خطأ الانخراط في الديمقراطية (صنم العجوة)، ولو استمروا في السلطة لما وجدنا وصف الصنمية ولكانت الأمور قد صارت باتجاه دولة مسيطرة على المجال العام وتوظف الديمقراطية لمصلحتها ولا مشكلة آنذاك. وكأن الآلة الفقهية والاجتهادية التي طورت تصوراً للشورى يقبل الخلاف حول السياسات العامة في كيانات سياسية (أحزاب أو غيرها) لم تؤسس عبر عقود ماضية لتصور للمشاركة السياسية حتى لو كان يحتاج إلى مراجعة وتعديل بدلاً من العودة إلى نقطة الصفر.

أي طبيعة للدولة تنشد تلك الحركات، وما شكل وصيغة العلاقة بين السلطات ودور المؤسسة العسكرية وحدودها، وما صيغ العلاقة بين نظام الحكم والمجتمع؟ وما المساحات الفاصلة وما حدود حرية الفرد؟ وما حدود تبعية أو استقلالية علماء الدين؟ كلها أسئلة تحتاج إلى نظر، والإجابات كلها مرتبكة من ناحية وقاصرة عن التفكير بمنطق المؤسسة والكيان التنظيمي في النظر إلى الدولة والمجتمع.

لم يكتب أحد من دعاة الدولة الإسلامية عن صيغ اللادولة، وعن فيوضات القوة وليس مأسستها، وعن أنواع الحركات الاجتماعية والطوعية، ولا عن تحدي الأخلاق في ظل مدن الحداثة ولا غياب العدل في ظل أنساق تقسيم الثروة القائم، وكلها قضايا تحتاج من العقل السياسي «التحرر من الدولة» كما

دعوت في مقالة في عام ٢٠٠٧ في جريدة **الدستور** المصرية كمفهوم مهيمن يعوّق بناء دولة بديلة هي دولة الناس، دولة تحمي وتبني ولا تبطش وتُفني.

الاجتهاد النظري كله في شأن علاقة المأسسة باللامؤسسية، وعلاقة الحركات باللاحركات، وعلاقة الصلابة الثقافية بالتنوع والهجين، وتحولات المكان في ظل العولمة والحراك السكاني والاقتصادي والديمغرافي والطبقي وصيغه الجديدة هو خارج تغطية الحوار في شأن الدولة والإسلامية. ولا يعني هذا هدم الدولة القومية ككيان على رؤوس الجميع، فهذا ما تفعله بعض الأنظمة كي تنجو هي وإن تفككت الدولة التي يتنازع عليها الفرقاء، بل يعني «حتمية إعادة اختراع الدولة» كما كتبت في مقالة في مطلع عام ٢٠٠٩ ـ حتمية لا خيار.

النظر والمراجعة لفهم التدين وظواهره ومظاهره: فإذا كان الهم الأكبر هو تجديد أمر هذا الدين، والدولة فرع عن أصل هو الشورى كما يقول الدكتور توفيق الشاوي في كتابه العميق **فقه الشورى والاستشارة**، فإن الحركات الإسلامية نفسها لم تبذل مجهوداً في استكشاف تحولات صيغ التدين ولا تنوّع الثقافات الحاضنة للدين والتغيرات التي طرأت عليها والقادرة على تعويقه وشل مفاصله وتزوير مقاصده وتبديدها.

كان الشاغل الأساس في أغلبية الأحيان هو التدقيق الفقهي و«المفاصلة» المعنوية للتدين الشعبي والشائع، لم يكن هناك وعي بأن مئتي عام من العلمنة للدولة والمجتمع تحتاج إلى فهم مقومات وعناصر التشوّه والتشرذم الذي حدث في فهم الناس للدين، وقدرتهم على عبور تلك الفجوة الزمنية والوجدانية.

فالأمر لا يتعلق فقط بإرادة الأفراد وقرار «الالتزام» بل كذلك بتحولات الأرضية المجتمعية الحافظة للعرف والمعروف والجهود والمساعي المنظمة لتجريف ذلك النسيج اللازم لتدين تراحم وقسط واستبدال المؤسسات والأبنية الرسمية به بما جعل هجين القومية والحداثة والإسلام وخليط الطقوس وثقافة الاستهلاك مرشحاً لارتباك بالغ في شأن تحديد الحد الأدنى المتفق عليه واللازم لتسيير مجتمع متعاضد.

ما فعلته الحداثة بالدين لا تكفي فيه محاولة بناء جيل قرآني فريد يعيد بناء أمة لا يعرف تضاريس ثقافتها، بل يلزمه فهم عميق لمرتكزات الحداثية التي غرسها الاستعمار في تربة دولة ما قبل الاستقلال حين أعاد تشكيل كثير من التصورات المركزية وربطت التيار العام للتدين بالدولة وسقفها. وتفكيك دوائر العلم والأوقاف و«تأميم الدولة للدين في زحف غير مقدس» كما سمّيته عند صوغ محاور وخريطة مؤتمر المواطنة المصرية في عام ٢٠٠٤ في جامعة القاهرة (صدرت أعماله لاحقاً في مجلدين)، ما أثمر تحديات متنوعة لا يكفي فيها الدعوة المحضة لإصلاح السلوك بل ينبغي أن يكون إصلاح المجتمع بالدين في قلب مشروع إصلاح اجتماعي كي يفهم الناس أولاً أنهم يعيشون في مساحات الحداثة وفي ظل ثقافة الفردية ومنطق النفعية التي تعيد إنتاج الصراع الاجتماعي والتشرذم القيمي. سبل إصلاح ذلك تحتاج إلى تجديد رؤى وفقه وخطاب، ونبّهتُ منذ سنوات طويلة إلى أن هناك إشكالية في تحديد الدور في الحركة الإسلامية، وتحديد سبق الأولويات، هل هي السياسة أم التجديد ـ ببساطة لأن التجديد يفقدك أنصاراً لأنك تتحدى تقاليد استقرت ما

أنزل الله بها من سلطان، في حين أن السياسة تجعلك تحرص على كسب الأنصار فتحجم عن إثارة قضايا شائكة لا يريد الناس أن يفتحوها في مجتمع يتواطأ على التظالم.

شهد القرن العشرين تحولات هائلة في علاقة الدين بالحياة وعلاقة التكنولوجيا بالأخلاق تهدم أسس الصور التضامني للمجتمع الذي تتأسس عليه كثير من أحكام الفقه، وفي رصد وتحليل هذه التحولات مكتبة كاملة من الدراسات عبر مئة عامة تبدأ بكتاب ويليام جيمس حول تنوع تجارب التدين، مروراً بالطفرة التي حدثت في علم اجتماع الدين بعد الصحوات الدينية غير المتوقعة بعد أن وعدت الحداثة بأفول الدين وتحرر الإنسان منه فإذا به يرجع إلى صدارة المشهد في الحضارات كلها، ووصولاً إلى الجدل الثري والمتنوع الذي أثاره كتاب تشارلز تايلور **عصر العلمانية** الذي حرك نقاشات بالغة الأهمية ـ كل ذلك يحدث وأدبيات مطلع القرن العشرين ومنتصفه هي المهيمنة على ثقافة الإسلاميين عن العصر، فضلاً عن فقر الفقه الشرعي الغالب بين شرائح الحركة الإسلامية ذاتها.

ليس الأمر مقتصراً إذاً على تطوير الخيال السياسي وفهم منطق الدولة القائمة والدولة المنشودة وما بينهما من فصل ووصل وانتقال، بل فهمنا للدين من ناحية ولخرائط التديّن من ناحية أخرى هو المهمة التي ينبغي إنجازها، وهي ليست بالمهمة اليسيرة.

تاريخنا طويل ومهام التجديد تحتاج إلى الجلد والعزم والفهم والصبر...

ولا غالب إلا الله.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

أبو سليمان، عبد الحميد. **أزمة العقل المسلم**. واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١. (قضايا إسلامية معاصرة)

بلقزيز، عبد الإله. **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢.

الجابري، محمد عابد. **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١.

زكي، رمزي. **الليبرالية المتوحشة: ملاحظات حول التوجهات الجديدة للرأسمالية المعاصرة**. القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٩٣.

السيد، رضوان. **الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.

الشاوي، توفيق. **فقه الشورى والاستشارة**. القاهرة: دار الوفاء، ١٩٩٢.

العوا، محمد سليم. **في أصول النظام الجنائي الإسلامي**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣.

عودة، عبد القادر. **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**. القاهرة: دار التراث، [د. ت.]. ٢ ج.

ـــــــ. ـــــــ. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٥١.

القرضاوي، يوسف. **مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام**. ط ٢. القاهرة: وهبة، ١٩٩٥.

قطب، سيد. **العدالة الاجتماعية في الإسلام**. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢.

ـــــــ. **معركة الإسلام والرأسمالية**. ط ٤. القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٤.

دوريات

أبو طالب، صوفي. «التعددية الحزبية في الفكر الإسلامي.» **المنار الجديد**: العدد ٦، ربيع ١٩٩٩.

البشري، طارق. «الحق في التعبير: مقدمات في المنهج.» **المنار الجديد**: العدد ٩، شتاء ٢٠٠٠.

ـــــــ. «خصائص الحركات السياسية في مصر.» **المنار الجديد**: العدد ٦، نيسان/أبريل ١٩٩٩.

البيومي، محمد رجب. «الإسقاط الماركسي في الفكر الإسلامي: نقد كتاب اليمين واليسار في الفكر الديني.» **المنار الجديد**: العدد ١١، صيف ٢٠٠٠.

جعفر، هشام. «قراءة في تجربة العمل الإسلامي مع السياسة.» **المنار الجديد**: العدد ٤، خريف ١٩٩٨.

حبيب، كمال السعيد. «الإسلاميون والانتخابات النيابية.» **المنار الجديد**: العدد ٦، ربيع ١٩٩٩.

______. «الحركة الإسلامية المعاصرة: رؤية من الداخل.» **المنار الجديد**: العدد ١، شتاء ١٩٩٨.

______. «خبرة الحركة الإسلامية المعاصرة في مصر.» **المنار الجديد**: العدد ١٢، خريف ٢٠٠٠.

حلمي، مصطفى. «تغريب العالم.» **المنار الجديد**: العدد ١، شتاء ١٩٩٨.

السعيد، فؤاد. «دراسة تحليلية في خطاب الادعاء الصهيوني ضد جارودي.» **المنار الجديد**: العدد ٤، خريف ١٩٩٨.

سلطان، جمال. «الحركة الإسلامية في مصر على طرق الجهاد السلمي.» **المنار الجديد**: العدد ٥، شتاء ١٩٩٩.

______. «حكاية المنار الجديد.» **المنار الجديد**: العدد ١، شتاء ١٩٩٨.

______. «مراجعات الجماعة ومراجعات الآخرين المنتظرة.» **المنار الجديد**: العدد ١٨، ربيع ٢٠٠٢.

______. «منطق التفكير الطائفي.» **المنار الجديد**: العدد ٨، خريف ١٩٩٩.

الشاوي، توفيق. «موسوعة عصرية للفقه الجنائي الإسلامي.» **المنار الجديد**: العدد ٩، شتاء ٢٠٠٠.

الشيخ، ممدوح. «الصراع الديني العلماني في الكيان الصهيوني.» **المنار الجديد**: العدد ٦، ربيع ١٩٩٩.

الصاوي، صلاح. «رؤية فقهية حول المشاركة السياسية للمسلمين في أمريكا.» **المنار الجديد**: العدد ٥، شتاء ١٩٩٩.

صبري، مصطفى. «شيخ الإسلام.» **المنار الجديد**: العدد ٣، صيف ١٩٩٨.

عبد الله، أبو إسلام أحمد. «حقوق الأقباط المسلمين في مصر.» **المنار الجديد**: العدد ١١، صيف ٢٠٠٠.

ـــــــــــ. «وهم التاريخ القبطي.» **المنار الجديد**: العدد ١٢، خريف ٢٠٠٠.

عبد الحليم، طارق. «أمريكا في قبضة رجال بيض أغبياء.» **المنار الجديد**: العدد ٢٢، ربيع ٢٠٠٣.

ـــــــــــ. «مستقبل الوجود الإسلامي في الغرب.» **المنار الجديد**: العدد ١٧، شتاء ٢٠٠٢.

عبد الماجد، حامد. «الحركة الإسلامية على أبواب القرن ٢١.» **المنار الجديد**: العدد ١٥، صيف ٢٠٠١.

عبد المجيد، وحيد. «التيار الأساسي في الوطنية المصرية.» **المنار الجديد**: العدد ٦، نيسان/أبريل ١٩٩٩.

العريان، عصام. «الحركة الإسلامية المغربية: آفاق وتحديات.» **المنار الجديد**: العدد ١٦، خريف ٢٠٠١.

ـــــــــــ. «خبرة الحركة الإسلامية في السودان.» **المنار الجديد**: العدد ١٤، ربيع ٢٠٠١.

عمارة، محمد. «الحملة الجديدة على العالم الإسلامي.» **المنار الجديد**: العدد ٢١، شتاء ٢٠٠٣.

ـــــــــــ. «لماذا المنار؟.» **المنار الجديد**: العدد ١، شتاء ١٩٩٨.

العوا، محمد سليم وبرهان غليون. **النظام السياسي في الإسلام**. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٤. (سلسلة حوارات لقرن جديد)

عويس، عبد الحليم. «الشريعة الإسلامية ومكانتها في تاريخ المجتمع الإسلامي.» **المنار الجديد**: العدد ٦، ربيع ١٩٩٩.

فوزي، سامح. «على هامش المواطنة المهددة: هموم قبطية حقيقية ودون افتعال.» **المنار الجديد**: العدد ٨، خريف ١٩٩٩.

لبيب، هاني. «الأقباط مسيحيون أم مسلمون وسوء الفهم.» **المنار الجديد**: العدد ١٢، خريف ٢٠٠٠.

ماضي، أبو العلا. «الإرهاب الطائفي والمسألة القبطية المفتعلة.» **المنار الجديد**: العدد ٨، خريف ١٩٩٩.

ـــــــــــ. «إشكاليات المواطنة في إطار تحولات العولمة.» **المنار الجديد**: العدد ١٩، صيف ٢٠٠٢.

ـــــــــــ. «جماعات العنف المصرية المرتبطة بالإسلام: الجذور التاريخية والأسس الفكرية والمستقبل.» **المنار الجديد**: العدد ٣، صيف ١٩٩٨.

ـــــــــــ. «المسألة القبطية المفتعلة.» **المنار الجديد**: العدد ٧، صيف ١٩٩٩.

مظهر، عاطف. «من الدولة إلى الأمة: إعلان للتحرير والنهضة.» **المنار الجديد**: العدد ١٨، ربيع ٢٠٠٢.

المنار الجديد: العدد ٨، خريف ١٩٩٩.

النادي، علاء. «إشكاية الغرب في الخطاب الحركي الإسلامي.» **المنار الجديد**: العدد ٢٢، ربيع ٢٠٠٣.

ـــــــــــ. «الحركة الإسلامية وإشكاليات التغيير.» **المنار الجديد**: العدد ١٨، ربيع ٢٠٠٢.

النفيسي، عبد الله. «أمريكا والعالم بعد غزوة مانهاتن.» **المنار الجديد**: العدد ١٧، شتاء ٢٠٠٢.

هاشم، صلاح. «الصراع بين الحركة الإسلامية والسلطة.. الأسباب والعلاج.» **المنار الجديد**: العدد ٦، ربيع ١٩٩٩.

يحيى، محمد. «البعد الديني في الحملة الأمريكية على أفغانستان.» **المنار الجديد**: العدد ١٧، شتاء ٢٠٠٢.

٢ ـ الأجنبية

Books

Ball, Terence, James Farr and Russel L. Hanson (eds.). *Political Innovation and Conceptual Change*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1989.

Baron, Beth. *The Woman's Awakening in Egypt: Culture, Society, and the Press*. New Haven, CT: Yale University, 1994.

Budd, Susan. *Sociologists and Religion*. London: Collier Macmillan Publications, 1973. (Themes and Issues in Modern Society)

Burke, Peter. *History and Social Theory*. Cambridge: Polity Press, 1992.

Casanova, Jose. *Public Religions in the Modern World*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994.

Chadwick, Owen. *The Secularisation of the European Mind in the 19th Century*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1979.

Edelman, Murray. *Political Language: Words that Succeed and Policies that Fail*. New York: Academic Press, 1977.

________. *The Symbolic Uses of Politics*. Chicago, IL: University of Illinois Press, 1972.

Gadamer, Hans - Georg. *Gesammelte Werke, Band 1: Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J. C. B Mohr, 1990.

________. *Gesammelte Werke, Band 3: Neuere Philosophie*. Tübingen: J. C. B Mohr, 1987.

Gallie, W. B. *Philosophy and the Historical Understanding*. New York: Schockan Books, 1964.

Gaus, Gerald F. *Political Concepts and Political Theories*. Oxford: Westview Press, 2000.

Geertz, Clifford. *Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.

________. *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa.* New York: Free Press, 1963.

Genette, Gerard. *Paratexts: Thresholds of Interpretation.* Translated by Jane E. Lewin. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1997.

Litt, Edgar. *The Political Imagination: Dialogues in Politics and Political Bahaviour.* Glenview, IL: Scott, Foresman, 1966.

Mandaville, Peter. *Transnational Muslim Politics: Re - imagining the Umma.* London: Routledge, 2001.

Ortony, Andrew (ed.). *Metaphor and Thought.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1993.

Outhwaite, William and Tom Bottomore. *The Blackwell Dictionary of Twentieth - Century Social Thought.* Oxford: Blackwell, 1995.

Russel, Bertrand. *History of Western Philosophy; and Its Connection with Political and Social Circumstances from Earliest Times to the Present Day.* 2nd ed. London: Routledge, 1995.

Sachedina, Abdulaziz. *The Islamic Roots of Democratic Liberalism.* Oxford: Oxford University Press, 2001.

Safi, Omid (ed.). *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism.* Oxford: Oneworld, 2003.

Silverman, Hugh J. (ed.). *Gadamer and Hermeneutics.* New York: Routledge, 1991.

Tetlock, Philip E. and Aaron Belkin (eds.). *Counterfactual Thought: Experiments in World Politics: Logical, Methodological, and Psychological Perspectives.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

Turner, Bryan. *Citizenship and Capitalism: The Debate over Reformism.* London: Allen and Unwin, 1986.

Weitz, Morris. *Theories of Concepts: A History of the Major Philosophical Tradition.* New York: Routledge, 1988.

Periodicals

Fauconnier, Gilles and Mark Tuner. "Conceptual Integration Networks." *Cognitive Science*: vol. 22, no. 2, April - June 1998.

Gallie, W. B. "Essentially Contested Concepts." *Proceedings of the Aristotelian Society*: no. 56, 1955 - 1956.